

**STUDI ANALISIS PEMIKIRAN ABDULLAH AHMED AN-
NA'IM TENTANG PERNIKAHAN PEREMPUAN MUSLIM
DENGAN LAKI-LAKI NON MUSLIM**

SKRIPSI

**Diajukan untuk memenuhi tugas dan melengapi syarat
Guna memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
Dalam Ilmu Syari'ah**



Oleh:

MUHAMMAD ZARQONI
NIM: 012111245

**JURUSAN AHWAL AL-SYAHSIYAH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2008**

Drs. Sahidin, M.S.I

Jl. Merdeka Utara I/b.9 Perum Pandana Merdeka
Ngaliyan Semarang.

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : 4 (empat) eks.

Hal : Naskah Skripsi

An. Sdr. Muhammad Zarqoni

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Syari'ah

IAIN Walisongo

di tempat

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah saya meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Muhammad Zarqoni

NIM : 012111245

Judul : **Studi Analisis Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im Tentang
Pernikahan Perempuan Muslim Dengan Laki-Laki Non Muslim.**

Dengan ini saya mohon kiranya skripsi tersebut dapat segera dimunaqosyahkan.

Demikian harap menjadi maklum adanya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb

Semarang, 12 Juli 2008

Pembimbing I,

Drs. Sahidin, M.S.I

NIP. 150 263 253

PENGESAHAN

Skripsi Saudara : Muhammad Zarqoni
NIM : 012111245
Judul Skripsi : **Studi Analisis Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im
Tentang Pernikahan Perempuan Muslim Dengan Laki-
Laki Non Muslim.**

Telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang. Dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude/ baik/ cukup, pada tanggal:

29 Juli 2008

Dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir dalam rangka menyelesaikan studi Program Sarjana Strata 1 (S.1) tahun akademik 2007/2008 guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Syari'ah.

	Semarang, 29 Juli 2008
Ketua Sidang	Sekretaris Sidang

Rahman El-Yunusi, SE.MM.

NIP. 150 263 135

Penguji I

Drs. Sahidin, M.Si.

NIP. 150 301 637

Penguji II

Drs. Nur Syamsudin, M.Ag.

NIP. 150 274 614

Drs. Miftah AF., M.Ag.

NIP. 150 218 256

Pembimbing

Drs. Sahidin, M.Si.

NIP. 150 301 637

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan sebagai bahan rujukan

Semarang, 12 Juli 2008
Deklarator

Muhammad Zarqoni
012111245

MOTTO

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu. (Q.S. An-Nisa': 1).

ABSTRAK

Salah satu persoalan muncul dalam syari'ah tradisional dan kerap disebut sebagai pelanggaran terhadap HAM adalah soal posisi perempuan. Perempuan kerap ditempatkan sebagai makhluk kelas kedua, dan karenanya hak mereka banyak yang tidak terpenuhi. Wilayah-wilayah seperti politik, sosial dan ekonomi menjadi area yang sulit untuk dimasuki oleh perempuan.

Dalam bidang perkawinan, muncul permasalahan mengenai status pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim. Jika dalam al-Qur'an laki-laki non muslim boleh menikah dengan wanita ahlul kitab, tetapi hal tersebut tidak berlaku sebaliknya. Abdullahi Ahmed An-Na'im, intelektual Muslim asal Sudan, melihat hal ini sebagai masalah dalam syari'ah tradisional.

Ada dua masalah yang dirumuskan dalam penelitian ini yaitu, Pertama, bagaimana Pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im tentang pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim. Kedua, Bagaimana konstruksi metodologis pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk verbal bukan dalam bentuk angka. Dalam penelitian ini metode pengumpulan datanya dilakukan melalui penelusuran terhadap bahan-bahan pustaka yang menjadi sumber data, sumber data tersebut berupa literatur yang berkaitan dengan substansi penelitian ini.

Dari hasil penelitian yang penulis lakukan, maka ada dua kesimpulan yang bisa dirumuskan. *Pertama*, An-Na'im menunjukkan bahwa ketidakbolehan pernikahan wanita muslim dengan laki-laki Non Muslim adalah bagian dari diskriminasi yang didasarkan atas agama. Sebagai bagian dari diskriminasi, tentu saja An-Na'im tidak menyepakati model pemahaman syari'ah yang demikian. Salah satu alasannya adalah karena diskriminasi atas dasar agama dan gender di bawah Syari'ah melanggar penegakkan Hak Asasi Manusia. Secara moral hal itu harus ditolak dan secara politik tidak dapat diterima untuk konteks saat ini.

Kedua, secara metodologis, basis argumentasi yang mendasari pemikiran An-Na'im sebenarnya sudah terpolakan dalam teori nasakh berbalik yang ia adopsi dari Mahmoud Muhammad Toha, gurunya. Atau dalam bahasa lain, ia mengistilahkannya dengan "prinsip interpretasi evolusioner". Secara sederhana, prinsip ini bergerak dari satu titik bahwa jika dasar hukum Islam modern tidak digeser dari teks-teks al-Qur'an dan Sunnah pada masa Madinah sebagai dasar konstruksi Syari'ah, maka tak ada jalan untuk menghindari pelanggaran yang mencolok dan serius terhadap standar-standar universal hak-hak manusia.

PERSEMBAHAN

Dengan segenap kerendahan dan kebanggaan hati ku persembahkan dan ku hadiahkan karya ini kepada orang-orang yang telah memberi arti dalam hidupku.

Untuk bapak dan ibu tercinta

*Terima kasih untuk semangat dan kasih sayangmu hingga aku mengerti arti hidup
Engkau yang telah membimbing, mendidik, selalu memotivasi, serta memanjatkan
do'anya kepadaku.*

*Semua sahabat-sahabat pergerakan yang selalu menemani dalam suka maupun duka
semoga persahabatan kita tidak pernah berakhir.*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur atas segala kasih sayang-Nya. Dia telah melimpahkan karunia yang sangat besar, sehingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini. Shalawat serta salam penulis sanjungkan kepada beliau Baginda Nabi Muhammad SAW, beserta segenap keluarga dan para sahabatnya hingga akhir nanti.

Dalam proses penyusunan skripsi ini penulis mendapat bantuan, petunjuk dan bimbingan dari berbagai pihak, dan pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada yang terhormat:

1. Bapak Prof Dr. H. Abdul Djamil M.A selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Drs. H. Muhyiddin, M.Ag Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Terima kasih atas segala bantuan
3. Drs. Musahadi M.Ag (Pembantu Dekan I Fakultas Syariah IAIN Walisongo).Terima kasih atas bantuan dan arahannya.
4. Drs. Mahsun Faiz, M.Ag. (Pembantu Dekan II) Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.
5. Drs. Nur Khoirin Yuda M.Ag (Pembantu Dekan III).
6. Drs. Arif Budiman Selaku kajar *ahwal-al-syakhsiyah* terima kasih atas segala bimbingannya, dan semoga dihari-hari bapak selalu dihiasi dengan senyuman.
7. Dosen-dosen Fakultas Syari'ah yang telah mengenalkan penulis tentang beraganeke ragam disiplin ilmu dan menyempatkan waktu untuk berdiskusi bersama penulis.
8. Segenap civitas akademika Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Bu Soimah yang bantu juga *ngasih* SP di saat penulis menjelang semester kritis.

9. Drs. Sahidin, MSI, Senior dan dosen pembimbing yang dengan iklas dan sabar meluangkan waktunya untuk diskusi, memberikan masukan, arahan, dan kritik konstruktif hingga selesainya penulisan skripsi ini.
10. Pengurus eLSA (Lembaga Studi Sosial dan Agama), Tedi Kholiludin, M.Si., Irvan Mustofa, S.HI., Iman Fadlilah, M.SI., Umam, Pujiyanto, S.HI. (G-Penk). Terima kasih telah menemani penulis dalam berdiskusi.

Semoga amal baik mereka diterima oleh Allah SWT dan semoga mendapat ridho-Nya. Amiin.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penulisan skripsi ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu kritik, saran maupun masukan sangat penulis harapkan.

Akhirnya hanya kepada Allah SWT penulis berserah diri semoga skripsi ini dapat menambah *khazanah* keilmuan dan semoga dapat bermanfaat khususnya bagi penulis dan pembaca pada umumnya.

Semarang, 12 Juli 2008

Penulis,

Muhammad Zarqoni

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam Islam, syari'at tidak lain adalah sumbu dari semua kehidupan. Syari'at menjadi mata air dari segala aktifitas hidup manusia. Sayangnya syari'at kerap kali tereduksi oleh fiqh yang terwujud dalam bentuk-bentuk hukum.

Padahal sesungguhnya syari'at dan Fiqh mempunyai ruang lingkup yang berbeda. Umar Sulaiman seperti yang dikutip oleh Mun'im A. Sirry menjelaskan, bahwa, *Pertama*, Syari'at bersifat sempurna serta permanen, sedangkan fiqh senantiasa berkembang dan berubah sesuai dengan konteks tempat, waktu dan pemahaman. *Kedua*, Tujuan syari'at bersifat universal serta mencakup keseluruhan masyarakat. Suatu hal yang sangat berbeda dengan tujuan fiqh. *Ketiga*, hasil ijtihad fiqh yang salah tidak dapat diidentifikasi sebagai syari'at. Keempat ketentuan syari'at menjadikan manusia berkewajiban untuk melaksanakan dan meninggalkannya. Sedangkan fiqh yang dipahami oleh seseorang tidak untuk dilaksanakan oleh orang lain. Kelima, kebenaran Syari'at absolut, sementara fiqh temporal. Oleh karenanya punya kemungkinan untuk salah. ¹

¹ Sejarah tentang Fiqh lihat, Ahmad Hassan, "The early Development of Islamic Jurisprudence", terj: Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984, hal 1. Bisa juga dilihat di Mun'im A. Sirry, "Sejarah Fiqih Islam", Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal 16-18. Tentang pengertian fiqh dapat dilihat di Wahbah az-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islamy*, Damasykus: Maktabah Darul Kitab, 1978, hal 15-16.

Pengertian diatas juga memberikan gambaran bahwasanya syari'at bukanlah fiqih atau hukum. Begitu juga fiqih, yang tidak hanya meliputi persoalan hukum. Karena hukum hanyalah dimensi kecil dari fokus pemahaman (fiqih). Tetapi bagaimanapun juga fiqih tetap memiliki peran yang strategis dalam khazanah pemikiran Islam. Meminjam ilustrasinya Ulil Abshar-Abdalla, dalam Islam, persoalan “batasan” (hadd) antara mana yang boleh (mubah) dan yang tak boleh (mahdzur), menempati kedudukan yang begitu sentral. Semua umat Islam sepertinya selalu peduli pada apa yang dia kerjakan. Apakah pekerjaan itu boleh dikerjakan atau tidak.²

Disinilah fiqih menjadi bidang kajian yang sangat kaya dan meninggalkan ribuan literatur yang canggih. Setiap pembicaraan tentang hukum selalu rujukannya adalah fikih. Ketika muncul diskusi yang ramai soal penerapan hukum Islam, maka fikih menjadi fokus perhatian, sebab dalam fikih lah sebagian besar hukum Islam dirumuskan. Jelas bahwa trilogi syari'at, fiqih dan hukum memiliki kapasitasnya masing-masing dalam kerangka yang berbeda untuk diterapkan.

Namun, pembicaraan tentang syari'at dalam aras wacana kerap memunculkan stigma. Penerapan syari'at dianggap melanggar hak asasi manusia (HAM). Hal ini misalnya tercermin dari aturan hukum potong tangan, cambuk, diskriminasi perempuan dan lainnya. Dari sisi itu, maka

² Selengkapnya dalam Ulil Abshar-Abdalla, *"Agama, Akal dan Kebebasan"* Tentang Makna Liberal dalam Islam Liberal", dalam Jurnal Justisia edisi 27. bisa juga disimak dalam situs Jaringan Islam Liberal [www..islamlib.com](http://www.islamlib.com)

penting untuk mendiskusikan syari'at dengan bertumpu pada upaya penegakkan HAM.

Dalam diskursus agama dan hak asasi manusia (HAM), nama Prof Abdullah Ahmad An Na'im, seorang intelektual muslim asal Sudan, sudah bukan nama asing. Ia dikenal sebagai seorang yang cukup vocal menyuarakan penegakan HAM sebagai landasan bagi setiap aktifitas kemanusiaan. Karya demi karya ia lahirkan untuk menjadi media bagi pengembangan warna pemikirannya. Yang terbaru adalah buku yang berjudul "Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah".³

Salah satu poin pemikiran yang dikembangkan oleh An-Na'im adalah bahwasanya syariat memiliki masa depan cerah dalam kehidupan publik masyarakat Islam.⁴ Namun, An-Na'im dengan tegas menolak penerapan syariat yang dipaksakan oleh tangan-tangan negara. Sebagai ajaran suci, syariah haruslah dilaksanakan oleh setiap muslim secara sukarela. Karena penerapannya oleh negara secara formal dan paksa, dapat menyebabkan prinsip-prinsip syariat kehilangan otoritas dan nilai kesuciannya.

Karenanya, An-Na'im, dalam karya yang terbarunya tersebut, mengadvokasikan prinsip pemisahan kelembagaan antara Islam dan negara,

³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan, 2007.

⁴ *Ibid.*, hlm. 160.

namun dengan tetap mempertahankan hubungan antara Islam dan politik, melalui apa yang disebutnya sebagai *public reason*. Prinsip ini memungkinkan penerapan prinsip-prinsip syariah dalam kebijakan publik secara legitimate, namun tetap tunduk kepada prinsip-prinsip ketatanegaraan yang berlaku, serta menjamin kesetaraan hak setiap warga negara tanpa membedakan agama, ras, suku, gender, dan ideologi politik.

Untuk memungkinkan agar syari'ah bisa masuk dalam sebuah institusi negara modern, maka penting kiranya untuk mereformulasi kembali wacana hukum Islam tersebut. Karena bagi umat Islam, kata An-Na'im syari'ah menjadi "Whole Duty of Mankind, moral and pastoral theology and ethics, high spiritual aspiration and detailed ritualistic and formal observance".⁵

Syari'ah atas dasar itu, maka tidak mungkin untuk dipisahkan dari semua aspek kehidupan manusia. Untuk menuju kesempurnaan menjalankan prinsip-prinsip syari'ah, maka ada dua arus utama yang ditempuh yakni formalisasi dan deformalisasi. Jalur formalisasi hendak menjadikan syari'ah sebagai basis dari segala aturan kenegaraan. Dengan kata lain, negara dalam hal ini harus didasarkan atas prinsip syari'ah.

Namun An-Na'im justru berpikir sebaliknya. Bahwa pemahaman terhadap syari'ah justru mesti didasarkan atas prinsip-prinsip HAM. An-Na'im berpendapat masalah HAM dan syariah lebih baik dipahami dengan

⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University, 1990, hlm. 11.

menggunakan dua kerangka yaitu inherennya keterlibatan manusia dalam pemahaman dan praktik Islam, di satu pihak, dan universalitas HAM di pihak lain. Pendekatan ini lebih realistis dan konstruktif daripada sekadar mengungkapkan kecocokan atau ketidakcocokan Islam dengan HAM dan mengambil keduanya dalam pemahaman yang absolut dan statis. Ketika kita menguji dinamika dan perkembangan hubungan Islam dan HAM, kita akan menemukan bahwa Islam sebenarnya sangat mendukung HAM.⁶

Jika dilihat lebih spesifik salah satu persoalan muncul dalam syari'ah tradisional dan kerap disebut sebagai pelanggaran terhadap HAM adalah soal posisi perempuan. Perempuan kerap ditempatkan sebagai makhluk kelas kedua, dan karenanya hak mereka banyak yang tidak terpenuhi. Wilayah-wilayah seperti politik, sosial dan ekonomi menjadi area yang sulit untuk dimasuki oleh perempuan. Dalam konteks ini, maka penting untuk mengupas ide An-Na'im tentang advokasinya terhadap hak-hak perempuan dalam Islam terutama dalam wilayah perkawinan.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im tentang pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim?
2. Bagaimana konstruksi metodologis pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im?

⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular*, *op.cit.*, hlm. 177.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah mencari jawaban atas dua pokok masalah yang telah terumuskan Adapun dua tujuan itu adalah

1. Untuk mendeskripsikan pemikiran An-Na'im tentang pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim.
2. Untuk mengetahui konstruksi metodologis pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im.

D. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengetahuan penulis, gagasan pemikiran An-Na'im memang cukup banyak dikupas. Maksud dalam tesis yang kemudian dibukukan mencoba melihat konstruksi metodologis pemikiran An-Na'im. Dalam karyanya itu Maksud membahas tentang reformasi syari'ah dengan menjabarkan prinsip nasakh terbalik dari An-Na'im. Disamping itu ada juga tesis yang ditulis oleh Drs. Ali Murtadho, M.Ag. dengan judul *Reformasi Fiqh Jinayah dan Aplikasinya (Studi Analisis Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im)*.

Selain itu ada juga penelitian dari Riza Mualim mengenai Konstitusionalisme yang dikemukakan An-Na'im. Dalam kesimpulannya ia memaparkan bahwa Konsep konstitusionalisme modern dalam Islam yang ditawarkan oleh An-Na'im adalah konstitusionalisme yang dirumuskan melalui metode *nasakh* berbalik yang diintrodusir oleh gurunya, Mahmoud Mohamed Thaha, yakni dengan menjadikan ayat-ayat periode Makkah

sebagai *nasikh* ayat-ayat periode Madinah, yang dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan modernitas dan cenderung diskriminatif.

Selain itu ada juga beberapa skripsi yang menelaah pemikiran An-Naim antara lain skripsi saudara Muhammad Baedhowi dengan judul *Studi Analisis Terhadap Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im Tentang Metodologi Pembaruan Hukum Pidana Islam*, kemudian skripsi saudara Fuad dengan judul *Pembaruan Hukum Pidana Islam (Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im)*, dan skripsi saudara Abdul Syukur yang berjudul *Analisis Pemikiran An-Na'im Tentang Prinsip Umum Pembuktian dan Prosedur dalam Islam*.

Meski telah banyak penelitian tentang An-Na'im dilakukan, namun cakrawala yang luas dalam konteks pemikiran An-Na'im, membuat pemikiran tokoh yang satu ini selalu menarik untuk dikaji. Sejauh pengetahuan penulis, belum ada karya yang membahas pemikiran An-Na'im yang terkait dengan HAM dan relasinya dengan pengembangan atau pemahaman syari'ah.

Kalaupun ada bahasan tentang pernikahan beda agama, tetapi analisisnya lebih pada konteks historisnya, bukan gagasan seorang tokoh. Hal ini dieksplorasi oleh Mu'asyaroh dalam Pendekatan Historis terhadap Pernikahan Beda Agama. Dalam bahasan tersebut, pernikahan beda agama, dilihat utuh tanpa memilah kategori dalam al-Qur'an tentang pernikahan yang statusnya berbeda antara laki-laki dengan perempuan. Karenanya bagi

penulis kajian tentang pemikiran An-Na'im mengenai hal tersebut menjadi cukup signifikan.

E. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk verbal bukan dalam bentuk angka.⁷ Mengutip Bogdan dan Taylor, Lexy J. Moloeng mengatakan bahwa metodologi kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.⁸ Pendekatan dalam analisis ini pada dasarnya meliputi dua bagian besar yaitu:

- a. Pendekatan Deskriptif adalah suatu prosedur atau cara yang digunakan oleh peneliti dalam ilmu pengetahuan untuk menerangkan suatu yang terjadi di masyarakat, Tujuan pendekatan ini adalah mengemukakan penafsiran yang benar secara ilmiah mengenai gejala kemasyarakatan agar diperoleh kesepakatan umum mengenai suatu permasalahan yang disorot.

⁷ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), Cet, III, hlm. 29.

⁸ Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Rosdakarya, 2002), Cet XVII, hlm.3.

b. Pendekatan Normatif, merupakan upaya dalam ilmu pengetahuan untuk menawarkan suatu norma, kaidah atau resep yang dapat digunakan oleh pemakai dalam rangka memecahkan suatu masalah. Tujuan pendekatan ini adalah membantu mempermudah pemakai hasil penelitian dalam menentukan salah satu cara dari beberapa pilihan cara atau prosedur yang paling efektif dalam menangani atau memecahkan suatu masalah.

2. Metode Pengumpulan data.

Dalam penelitian ini metode pengumpulan datanya dilakukan melalui penelusuran terhadap bahan-bahan pustaka yang menjadi sumber data, sumber data tersebut berupa literature yang berkaitan dengan substansi penelitian ini.

Untuk mendapatkan data yang dibutuhkan peneliti menggunakan metode *library research* atau studi kepustakaan yaitu usaha untuk memperoleh data dengan cara mendalami, mencermati, menelaah dan mengidentifikasi pengetahuan yang ada dalam kepustakaan (sumber bacaan, buku referensi atau hasil penelitian lain.⁹ Semua data yang berhubungan dengan permasalahan yang akan penulis bahas.

Sumber data dalam penelitian ini didasarkan atas dua kategori yakni sumber primer dan sekunder.

⁹ M. Iqbal Hasan, *Pokok-pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), hlm. 45.

- a. Data primer yang dimaksud merupakan karya yang langsung diperoleh dari tangan pertama yang terkait dengan tema penelitian ini. Jadi data-data primer ini merupakan karya dari Abdullahi Ahmed An-Na'im yang berbentuk artikel, buku, maupun wawancaranya. Diantara karya-karya An-Na'im yang akan dipergunakan sebagai bahan rujukan dalam penelitian ini adalah, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, terj., Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, *Dekonstruksi Syari'ah, Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah, State Responsibility Under International Human Right Law to Change Religious and Customary Laws, Shari'a and Basic Human Rights Concerns*.
- b. Data Sekunder adalah data-data yang berasal dari orang kedua atau bukan data yang datang langsung dari Soroush. Artinya data ini merupakan interpretasi dari seorang penulis terhadap karya An-Na'im. Diantara karya yang memaparkan pemikiran An-Na'im adalah karya Maksun Faiz tentang *Membangun Syari'ah Futuristik*, Riza Mu'alim tentang Konstitusionalisme dalam Pemikiran An-Na'im dan lain-lain.

3. Metode Analisis Data

Analisis data adalah proses mengorganisasikan dan mengurutkan data dalam pola, kategori, dan satuan uraian dasar sehingga dapat

ditemukan tema dan dapat dirumuskan ide yang disarankan oleh data.¹⁰

Dalam memberikan interpretasi data yang diperoleh, penulis disini menggunakan metode sebagai berikut:

- a. Metode analisis deskriptif adalah suatu metode penelitian yang dimaksud untuk membuat pencandraan (deskripsi) mengenai situasi-situasi atau kejadian-kejadian.¹¹ Metode ini digunakan untuk menggambarkan konsep sebagaimana adanya agar mendapatkan gambaran yang terkandung dalam konsep tersebut.
- b. Metode content analisis merupakan metode analisis ilmiah dimana hasilnya harus menyajikan generalisasi, proses analisisnya dilakukan secara sistematis, mengarah pada pemberian sumbangan teori, ada implikasi teoritiknya.¹² Analisis ini bertumpu pada metode analisis deskriptif.

F. Sistematika Penulisan

Sebagai jalan untuk memahami persoalan yang dikemukakan secara runut atau sistematis. BAB I berisi Pendahuluan yang didalamnya memuat Bab Latar Belakang, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Metode Penelitian, Telaah Pustaka, Sistematika Penulisan.

¹⁰ Lexy J. Moeloeng, *Op.cit*, hlm.103.

¹¹ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm.18.

¹² Noeng Muhajir, *Op Cit*, hlm. 49.

Bab II menjelaskan tentang landasan teori mengenai Islam dan hak perempuan dalam Perkawinan. Di dalamnya akan penulis perjelas persoalan tentang Perempuan dalam Wacana Fiqih Perempuan, Argumen Kesetaraan dalam Al-Qur'an, Perempuan dalam Konteks Gerakan, serta Hak Perempuan dalam Perkawinan.

Bab III menjelaskan tentang Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im tentang Hak Perempuan dalam Perkawinan. Dalam bab ini akan dibahas Biografi An-Na'im, Karya dan Pemikiran An-Na'im tentang Hak Perempuan.

Bab IV Analisis terhadap Pemikiran An-Na'im tentang Hak Perempuan dalam Perkawinan. Di dalamnya akan penulis paparkan tentang analisis terhadap Konstruksi Metodologis Pemikiran An-Na'im dan Analisis terhadap Pemikiran An-Na'im tentang Hak Perempuan dalam Perkawinan serta Hak Perempuan dalam Takaran HAM dan Syari'at.

Bab V merupakan akhir dari pembahasan penelitian ini yang meliputi Kesimpulan, Saran-saran dan Penutup.

BAB II

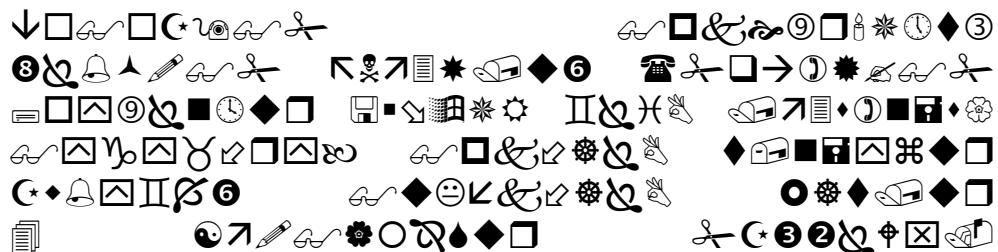
TINJAUAN UMUM TENTANG HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN

A. Urgensi Wacana Fiqih Perempuan

Wacana tentang fiqih perempuan muncul dari situasi bahwa syari'at itu juga bercampur dengan pendapat orang yang tidak lepas dari konteks zaman ketika ia hidup.¹ Diskursus keagamaan selalu dilihat sebagai sesuatu yang lepas dari tangan manusia. Maka dari itu pembacaan tekstual kerap kali menciptakan diskriminasi.

Hal ini harus dimulai dengan justifikasi Qur'anik bahwa manusia adalah makhluk yang setara. Sebagai agama (Tauhid), Islam menegaskan bahwa kekuasaan, kekuatan dan kebesaran hanyalah milik Allah.² Berdasarkan pandangan teologis ini agama ini (Islam) menafikan superioritas manusia atas manusia yang lain.³

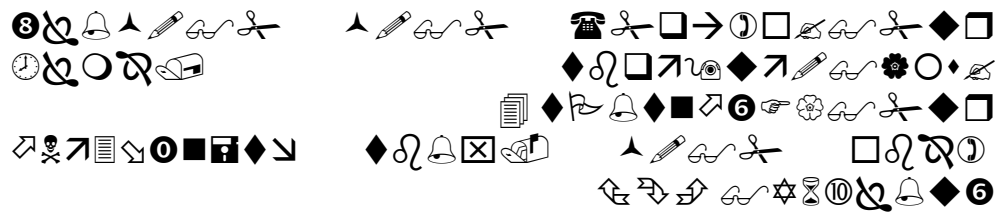
Pernyataan Tuhan paling fundamental tentang ini misalnya pada surat An Nisa' ayat 1.



¹ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, terj. Agung Prihantoro, "Islam dan Teologi Pembebasan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 236.

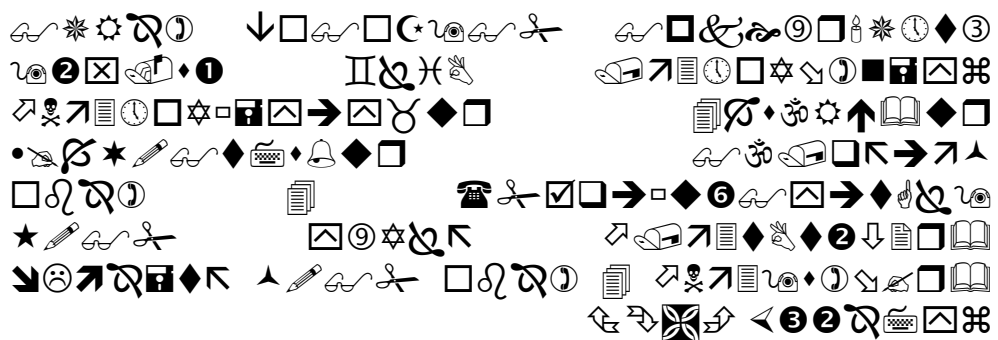
² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 129-130.

³ *Ibid.*



“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri (entitas) yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak”.(Q.S. al Nisa; 1).

Pada ayat lain disebutkan :



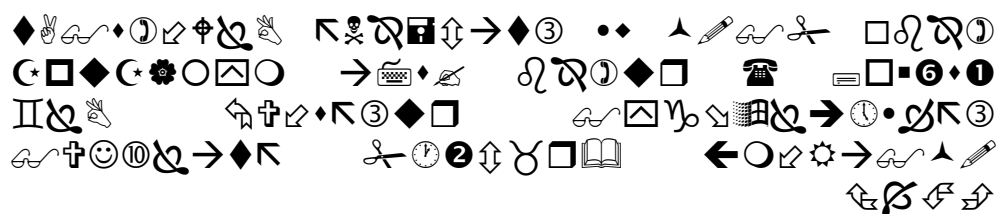
“Hai manusia, Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa di antara kamu” (Q.S. al Hujurat: 13).

Dua ayat al Qur-an di atas dengan gamblang menegaskan doktrin egalitarianisme (persamaan manusia) Islam, termasuk di dalamnya persamaan jenis kelamin dan menafikan diskriminasi yang diakibatkan oleh jenis kelamin, ras, suku, bangsa, warna kulit, teritorial dan sebagainya. Semua manusia dengan berbagai latarbelakangnya itu pada ujungnya berasal dari sumber yang tunggal ciptaan Tuhan. Keunggulan yang dimiliki manusia satu atas manusia yang lain hanyalah pada aspek kedekatannya dengan Tuhan.⁴

⁴ KH. Husein Muhammad, *Keadilan Gender dalam Pandangan Islam*, Makalah disampaikan dalam "Seminar on Mechanism to Promote Gender Equality", di Nanggroe Aceh Darussalam tanggal 4-5 Desember 2006. Diselenggarakan oleh UNFPA-UNIFEM.

Selama ini, hegemoni budaya dari sudut patriarkhal membatasi perempuan. Kita harus sadar, memperjuangkan kebebasan perempuan untuk mengaktualisasikan diri adalah tidak mudah, tidak sebagaimana halnya laki-laki. Laki-laki mudah saja memperoleh apapun yang mereka inginkan. Suasana hipokrit dan primordial golongan, menutup pintu bagi perempuan untuk memperoleh kesetaraannya. Hanya karena sebagai perempuan, di Saudi Arabia, atas nama agama, seorang perempuan dilarang dan tabu berjalan dengan menyetir sendiri kendaraan.

Eksistensi perempuan sebenarnya tercermin dalam surat An-Nisaa'. Surah ini membicarakan perempuan. Bagaimanapun, Allah telah mengingatkan kepada manusia, bahwa perempuan diciptakan dari jenis yang sama dan harus diperlakukan dengan mulia dan terhormat. Apabila dalam kenyataan, perempuan mengalami kekerasan yang biadab akibat peran yang tidak adil, maka sesungguhnya mereka itu telah melakukan perbuatan yang lalim. Islam sangat melindungi laki-laki dan --sekaligus juga-- perempuan. Dalam surah An-Nisaa' ayat 40 disebutkan



“Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar zarrah, dan jika ada kebajikan sebesar zarrah, niscaya Allah akan melipat gandakannya dengan memberikan dari sisiNYA pahala yang besar”.⁵

⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surabaya, CV. Jaya Sakti, 1997. hlm. 124

Maksud ayat tersebut ialah, bahwa Allah tidak akan mengurangi pahala orang-orang yang mengerjakan kebajikan walaupun sebesar zarrah, bahkan kalau ia berbuat baik pahalanya akan dilipat gandakan oleh Allah. Ayat tersebut mendorong laki-laki dan perempuan untuk merubah tradisi pencerahan, yaitu sikap yang didasarkan pada akal, alam, manusia, agar diperoleh persamaan, kebebasan dan kemajuan bersama, tanpa membedakan jenis kelamin.

Perempuan berhak menegas harapan dan kehendaknya, bebas memilih dan bertanggung jawab, mampu membedakan antara yang baik dan jelek. Sehingga dengan kreativitasnya, perempuan mendapatkan tempat dan memperoleh jalan mewujudkan cita hidupnya dengan maksimal. Pencerahan perempuan dibutuhkan. Pencerahan merupakan kebalikan dari eksploitasi yang kuat atas yang lemah. Pencerahan akan mendorong laki-laki dan perempuan untuk bergerak mengelola zaman ini dengan lebih baik. Pencerahan perempuan yang terpenting pada bentuk tindakan, bukan sekedar ucapan. Bagaimana caranya? Menerapkan cinta kasih, rendah hati, toleransi dan sikap hormat kepada perempuan. Sikap-sikap ini adalah cerminan prinsip Islam.

Maka pencerahan perempuan akan datang dari nalar mandiri yang akan melahirkan kehendak subjektif. Perempuan yang mandiri dan memperoleh kesempatan luas, maka akan melahirkan karya dari lubuk hatinya dalam membawa perbaikan kualitas hidup. Memperoleh kesempatan yang setara bagi perempuan tidak datang dengan sendirinya, melainkan menuntut usaha

bersama. Perempuan harus menunjukkan kemampuannya dan berusaha secara gigih memperoleh kesempatan untuk mendapatkan kepercayaan dari masyarakat.

Dengan paparan di atas, fiqih perempuan yang menjadi urgen untuk dipaparkan adalah sebuah konstruksi berpikir mengenai hukum Islam yang peka gender. Karena saat ini pemahaman keagamaan yang berkembang adalah salah satu faktor yang menghambat yang paling dominan dalam pengembangan wacana kesetaraan.⁶

B. Argumen Kesetaraan dalam Al-Qur'an

Agama dan keadilan gender terus menerus menjadi salah satu isu penting yang masih terus diperdebatkan di banyak kalangan, termasuk agamawan sendiri.⁷ Pertanyaan mendasar yang sering diajukan berkaitan dengan isu ini adalah apakah agama mengafirmasi relasi laki-laki dan perempuan sebagai relasi yang setara dan sejajar menyangkut hak-hak sosial, budaya dan politik mereka?

Secara lebih berkembang, pertanyaan ini dapat dikembangkan menjadi: apakah kaum perempuan dalam pandangan agama memiliki hak untuk mendapatkan perlakuan dan kedudukan yang setara dan adil dengan kaum laki-laki, baik dalam domain privat (domestik) maupun publik. Misalnya, bolehkah perempuan menjadi kepala keluarga atau dalam lingkup yang lebih besar menjadi presiden, menentukan pilihan pasangan hidupnya,

⁶ Syafiq Hasyim (ed), *Menakar Harga Perempuan*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 6.

⁷ *Ibid.*

mendapatkan akses pendidikan dan upah yang sama dengan laki-laki, dan pertanyaan-pertanyaan lainnya.

Yang perlu digarisbawahi dari sekian pertanyaan tersebut sebenarnya terletak pada ikhtiar untuk mengangkat derajat perempuan, sekaligus untuk menegaskan kesetaraan manusia dalam Islam. Dalam al-Qur'an ada beberapa prinsip yang menunjukkan secara faktual akan persamaan derajat tersebut.⁸

Pertama, laki-laki dan perempuan dilahirkan sama-sama sebagai hamba Allah. Tentang prinsip ini, Allah menegaskan dalam al-Qur'an surat al-Dzariyat: 56.



 “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku”.⁹

Berkaca pada ayat tersebut bisa ditegaskan bahwa sesungguhnya dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang yang bertaqwa (*muttaqun*). Dan untuk mencapai derajat ini, tidak dikenal adanya perbedaan, baik itu etnis, suku maupun jenis kelamin.

Kedua, laki-laki dan perempuan sebagai khalifah di muka bumi. Maksud diciptakannya manusia di muka bumi ini adalah disampin untuk menjadi

⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 247-265.

⁹ Departemen Agama RI, *op. cit*, hlm. 862

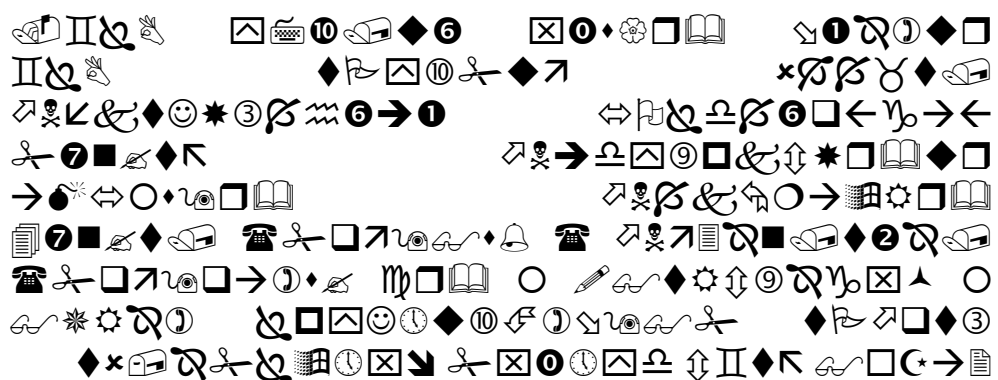
hamba yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt, juga untuk menjadi khalifah di bumi. Seperti dijelaskan dalam al-Qur'an surat al-An'am ayat 165.



“Dan Dialah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kalian atas sebahagian yang lain beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikanNya kepada kalian. Sesungguhnya Tuhan kalian amat cepat siksaanNya, dan sesungguhnya Dia Maha pengampun lagi maha penyayang”.¹⁰

Ketiga, laki-laki dan perempuan menerima perjanjian primordial.

Perjanjian ini bisa disebut sebagai amanah yang diberikan Tuhan kepada manusia menjelang kehadirannya di bumi. Perjanjian ini dijelaskan dalam surat al-A'raf ayat 172.



“Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: Mereka menjawab: Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”.

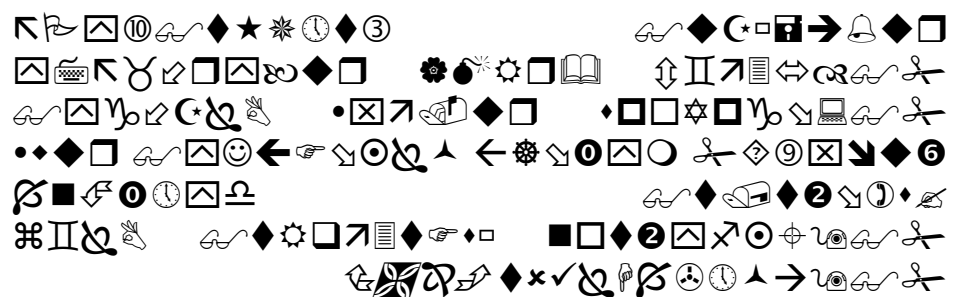
¹⁰ Ibid, hlm. 250

(Kami lakukan yang “sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”.

Perjanjian primordial yang menjadi beban pertama serta tanggung jawab individual setiap manusia. Dan hal ini berlangsung sejak manusia itu berada dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

Keempat, Adam dan Hawa, sebagai symbol bapak dan ibu manusia, terlibat secara aktif sebagai dua individu dalam drama kosmis. Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (huma/هما), yakni kata ganti untuk Adam dan Hawa seperti terekam dalam beberapa ayat al-Qur'an.

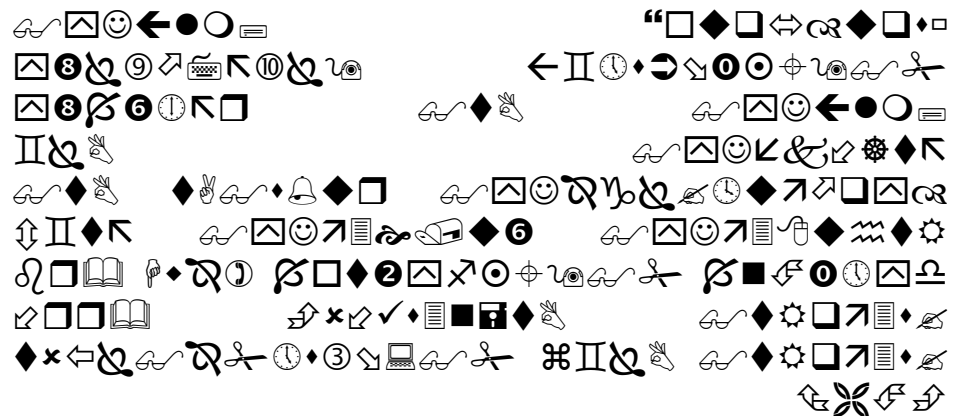
1. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 35



“Dan Kami berfirman: “Hai Adam diamlah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja

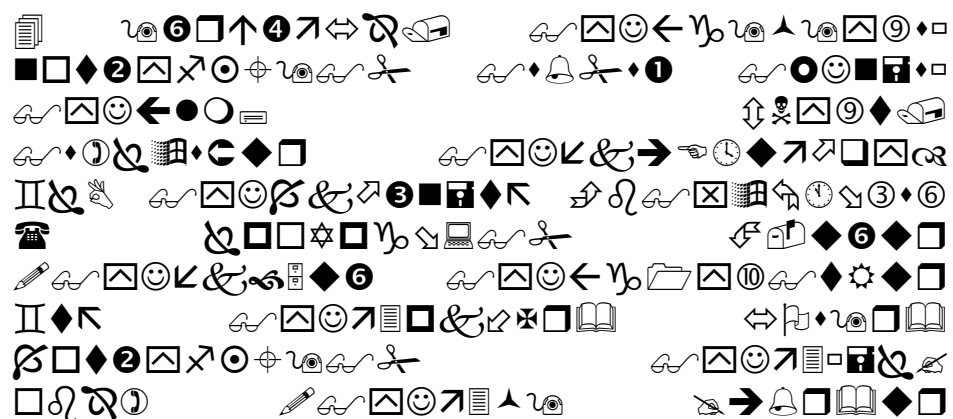
yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim”.¹¹

2. Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari syaitan dalam surat al-A'raf ayat 20.



“Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka (yaitu auratnya) dan syaitan berkata: Tuhan kamu tidak melarangmu dari (mendekati) pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang yang kekal dalam surga”.¹²

3. Sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi yang disebutkan dalam surat al-A'raf ayat 22.



¹¹ Ibid, hlm. 14

¹² Ibid, hlm. 223



“Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, tampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: “Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakana kepadamu Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?”¹³

C. Hak Perempuan dalam Perkawinan

Perkawinan adalah satu sunnatullah yang umum berlaku pada semua makhluk, baik manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan.¹⁴ Dengan perkawinan tersebut makhluk hidup dapat berkembang biak atau mengembangkan keturunannya sehingga dapat mempertahankan eksistesi kehidupannya di alam. Perkawinan, bagi manusia, sebagaimana makhluk-makhluk hidup yang lain, adalah suatu cara yang dipilih Allah sebagai jalan untuk beranak, berkembang biak untuk kelestarian hidupnya, setelah masing-masing pasangan melakukan peranan yang positif dalam mewujudkan tujuan perkawinan.¹⁵

Perkawinan dalam Islam, sebagaimana diketahui, merupakan sebuah kontrak antara dua pasang yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqhu as-Sunnah*, Beirut : Dâr Al-Fikr, tt., II : 5

¹⁵ *Ibid.*

yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki.¹⁶ Sehingga dalam sebuah perkawinan antara laki-laki dan perempuan tidak terdapat kondisi yang mendominasi dan didominasi. Semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerja sama dalam sebuah ikatan cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*).

Dalam perkawinan terdapat hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh masing-masing pasangan. Pemenuhan hak oleh laki-laki dan perempuan setara dan sebanding dengan beban kewajiban yang harus dipenuhi oleh laki-laki dan perempuan (suami dan istri). Dengan masing-masing pasangan tidak ada yang lebih dan yang kurang dalam kadar pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban. Keseimbangan ini sebagai modal dalam menselaraskan motif ideal perkawinan dengan realitas perkawinan yang dijalani oleh suami dan istri (laki-laki dan perempuan).

Jika terdapat indikator dalam sebuah perkawinan suami mendominasi istri, atau suami memiliki hak yang lebih dibandingkan dengan istri, dan sebaliknya istri dalam posisi yang didominasi dan memiliki kewajiban yang lebih jika dibandingkan dengan suami, maka hal yang demikian menjadi pemikiran dan kajian kritis untuk dapat dicari akar persoalannya dan diselesaikan secara konseptual. Bisa jadi diskriminasi yang terjadi adalah akibat perlakuan hukum yang tidak adil terhadap perempuan.

Hak-hak perkawinan (*Marital Right*) merupakan salah satu indikator penting bagi status perempuan dalam masyarakat. Persamaan hak dalam

¹⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi, Bandung, LSPPA, 1994, hlm. 138

perkawinan menunjukkan kesetaraan dan kesejajaran antara pihak laki-laki (suami) dan perempuan (istri). Akan tetapi jika dalam sebuah keluarga terjadi ketidakadilan dalam soal hak, dan kebanyakan perempuan yang menjadi korbannya, maka perlu dipikirkan dan dicari jalan keluar dalam mengatasi hal tersebut.

Pada prinsipnya perkawinan dalam Islam membawa norma-norma yang mendukung terciptanya suasana damai, sejahtera, adil dan setara dalam keluarga. Akan tetapi karena pengaruh interpretasi ajaran yang kurang betul, maka terjadi beberapa rumusan ajaran Islam yang tidak membela kepentingan - bahkan menyudutkan - perempuan. Dan berikut ini akan penulis uraikan hak-hak perempuan dalam perkawinan.

1. Kebebasan Perempuan dalam Memilih Pasangan

Dalam tradisi masyarakat, tak terkecuali masyarakat Islam di Indonesia, terdapat anggapan yang sangat kuat dipegang. Bahwa soal jodoh bagi anak laki-laki adalah urusan Tuhan, tetapi bagi anak perempuan adalah urusan orang tuanya (bapaknya). Di sini dapat diambil sebuah gambaran tentang otoritas yang cukup besar pada orang tua dalam hal ini adalah bapak untuk menikahkan anak gadisnya dengan siapa yang dikehendakinya, tanpa perlu pertimbangan anak gadis tersebut. Sehingga sudah jamak kaprah, jika seorang gadis hendak dikawinkan besok, hari ini belum juga mengenal wajah bakal suaminya. Hak orang tua yang demikian ini dalam fiqh dikenal dengan istilah hak *ijbâr*.

Hak *ijbâr* mestinya dalam Islam tidak ada, karena hal itu bertentangan dengan prinsip ‘kemerdekaan’ yang sangat digarisbawahi oleh Islam, juga dalam hal memilih jodoh. Hak *ijbâr* memberi peluang kepada orang tua untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah. Walaupun tidak jarang orang tua mempergunakan hak tersebut dalam rangka memberikan yang terbaik untuk anak perempuannya.

Imam Syafi’i adalah salah satu imam mazhab yang berpendapat adanya hak *ijbâr* bagi wali (orang tua). Akan tetapi adanya hak tersebut dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada wali berbuat, peduli, terhadap masa depan anaknya, termasuk dengan memilihkan jodohnya. Walaupun Syafi’i memberikan rambu-rambu yang cukup tegas dalam hal ini.¹⁷

Ibnu Taimiyah, membenarkan pendapat para ulama yang tidak memperbolehkan bapak memaksa anak gadisnya yang sudah dewasa (pendapat Abu Hanifah dan lain-lain). Walaupun ada pendapat lain yang memperbolehkan bapak memaksa anak gadisnya dalam urusan perkawinan, sebagaimana pendapat yang dianut oleh mazhab Malik, Syafi’i dan al-Kharqi.¹⁸

Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut didukung oleh Asghar Ali Engineer yang mengatakan, bahwa di dalam al-Qur’an perempuan setara dengan

¹⁷ Muhammad asy-Syarbini, *Al-Iqna’*, (Surabaya : Dâr al-Ihyâ’ al-Kutûb al-Arâbiyyah, t.t.), hlm. 168.

¹⁸ Ibnu Taimiyah, *Hukum-Hukum Perkawinan*, Alih bahasa oleh Rusnan Yahya, Cet. I, Jakarta : Pustaka al-Kausar, 1997, hlm. 124

Menurut Asghar, bahwa kesetaraan laki-laki dan perempuan yang disebutkan al-Qur'an meliputi pula kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kontrak perkawinan. seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki, yang dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkannya sebagaimana juga laki-laki. Laki-laki tidak lebih tinggi kedudukannya dalam hal ini.²⁰ Sehingga jelaslah bahwa perempuan merupakan mitra sejajar dalam kesepakatan kontrak perkawinan.

Sungguh pun demikian, kalau menilik hakekat perkawinan yang merupakan sebuah ikatan yang memiliki dimensi, di samping individual (hubungan masing-masing pasangan), juga dimensi sosial, yakni berkaitan dengan hubungan masing-masing pasangan dengan lingkungan keluarga atau masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, kebebasan perempuan dalam memilih pasangan sesuai dengan yang diharapkan, secara makna akan lebih sempurna jika kebebasan tersebut “memuaskan” keinginan orang tua (wali) sebagai pihak yang mengakadkan dirinya dengan calon suami.

2. Hak dalam Nafkah

Perempuan dalam statusnya sebagai istri dan ibu dari anak-anak mempunyai hak yang cukup mendasar dalam kehidupan rumah tangganya, yakni hak untuk memperoleh jaminan kesejahteraan yang dalam hal ini adalah nafkah. Hal ini berkaitan dengan beban berat yang dipikul perempuan atau istri sebagai pelaku reproduksi (mengandung, melahirkan,

²⁰ Asghar Ali Engineer, *op.cit.*, hlm. 137.

menyusui/merawat anak, yang tidak bisa dialihperankan kepada laki-laki atau suami. Di samping itu masih ada tugas-tugas kerumahtanggaan (mengelola rumah tangga, melayani suami) yang menjadi tanggungan istri.

Al-Qur'an meletakkan tanggung jawab kepada suami untuk memberi nafkah kepada istrinya, meskipun istri memiliki kekayaan atau pendapatan.²¹ Nafkah kepada istri adalah konsekwensi adanya ikatan perkawinan yang sah,²² karena istri dalam status sebagai tanggungan suami.²³ Ibn Hazm mengatakan, kalau suami berhak menafkahi istrinya sejak terjalinnya 'aqad nikah, baik suaminya mengajaknya serumah atau tidak, baik istri ketika masih dibuahan, atau istri berbuat nusuz atau tidak. Kaya atau fakir, masih mempunyai orang tua atau sudah yatim, gadis atau janda, merdeka atau budak.²⁴

Masdar memandang hak istri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, di samping karena secara normatif telah disebutkan dalam nas (al-Qur'an dan hadis), juga karena istri mempunyai peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga.²⁵ Dan adalah tidak adil jika perempuan atau istri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan

²¹ *Ibid.*, hlm. 164.

²² Sayyid Sabiq, *op.cit.*, hlm. 148

²³ Ibrâhîm Muhammad al-Jamal, Ibrahim Muhammad Al-Jamal, *Fiqih Wanita*, alih bahasa oleh Anshori Umar Sitanggal, Semarang : CV. Asy-Syifa', tt, hlm. 463

²⁴ Sayyid Sabiq, *op.cit.*, hlm. 150-151

²⁵ Masdar Farid Mas'udi, *op.cit.*, hlm. 76.

makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan, dan sebagainya). Maka sudah selayaknya suami memikul tanggung jawab tersebut.

Nafkah atau belanja yang harus diberikan suami kepada istri antara lain adalah untuk memenuhi kebutuhan makan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan (kesehatan). Mazhab Hanafî berpendapat bahwa kewajiban nafkah suami meliputi makanan daging, sayur mayur, buah-buahan, minyak zaitun dan samin serta segala kebutuhan yang diperlukan sehari-hari dan sesuai dengan keadaan (standar) umum. Berbeda dengan Mazhab Hanafî, Mazhab Syafi'î menetapkan jumlah nafkah bukan diukur dengan jumlah kebutuhan, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami. Jika suami orang yang kaya maka jumlah nafkah yang harus dibayar setiap harinya adalah dua mud (6 ons gandum/beras), dan bagi suami yang tidak mampu, dia wajib membayar nafkah sebanyak satu mud (3 ons gandum/beras).²⁶

Prinsip mendasar dalam menetapkan nafkah suami kepada istrinya adalah dalam rangka menjaga anggota keluarga terbebas dari keterlantaran. Sehingga dalam soal jumlah nafkah yang harus diberikan penulis cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu sangat tergantung kepada kebutuhan rumah tangga (istri dan anak-anak) di satu pihak dan kemampuan suami di lain pihak. Akan tetapi, jika sampai keluarga terlantar karena suami tidak memperhatikan kewajiban

²⁶ Sayyid Sabiq, *op.cit.*, hlm. 147 dan 153.

nafkahnya, istri dapat mengajukan gugatan cerai (jika keadaan benar-benar memaksanya).²⁷

Pandangan dalam soal nafkah suami yang tidak mampu adalah pertimbangan manusiawi, yang itu dapat terjadi kepada siapapun. Akan tetapi pandangan minimalis tersebut rawan terhadap manipulasi, maksudnya, bisa jadi alasan ketidakmampuan suami dijadikan oleh suami yang tidak bertanggung jawab untuk tidak berusaha, atau bahkan dijadikannya alasan mempekerjakan istri di sektor produksi (pekerjaan yang menghasilkan materi). Dan akhirnya istri di samping harus menanggung beban reproduksi dan kerumah tanggaan, juga masih menanggung beban produksi yang tidak mampu dilakukan oleh suami.

Bisa jadi perempuan dalam keadaan tertentu (suami tidak mampu memberi nafkah) melakukan pekerjaan produksi, sehingga perempuan tersebut memiliki peran ganda. Akan tetapi apa yang dilakukan perempuan itu tidaklah wajib hukumnya. Walaupun hal itu boleh-boleh saja dalam pandangan agama. Yang qat'i adalah suami memiliki kewajiban nafkah, seberapa pun dia mampu.

Walaupun demikian, patut dicermati berbagai problematika yang cukup kompleks sebagai implikasi beralihnya peran perempuan dari reproduksi dan domestik ke sektok produksi dan publik. Secara intern keluarga, kondisi demikian akan berpengaruh terhadap konsentrasi perempuan dalam mengelola pekerjaan kerumah-tangga termasuk dalam

²⁷ Masdar Farid Mas'udi, *loc.cit.*

hal pengasuhan terhadap anak. Belum lagi jika dikaitkan dengan problem sosial wanita pekerja, dimana banyak perempuan yang menanggung, misalnya, upah yang rendah, konflik dengan majikan pelecehan dan sebagainya. Dan secara individual, keterlibatan perempuan di sektor kerja akan - di samping menambah beban - secara otomatis mengurangi waktu istirahat perempuan dan aktifitas-aktifitas individual lainnya (untuk pengembangan dan aktualisasi diri di kegiatan sosial misalnya).

3. Hak Menikmati Hubungan Seksual

Hak tersebut bisa diartikan sebagai hasrat untuk menikmati dan menolak hubungan seksual. Dalam ranah inilah kerap terjadi diskriminasi terhadap perempuan. Manusia di samping makhluk berakal, ia juga makhluk seksual. Seks adalah naluri yang ada di dalam dirinya.

Dalam perkawinan, terdapat ajaran-ajaran tentang hak dan kewajiban antara suami dan istri. Suami memiliki hak dan kewajiban atas istrinya, demikian pula istri, memiliki hak dan kewajiban terhadap suami. Mahar dan nafkah misalnya, merupakan kewajiban yang harus dibayar suami yang karena hal itu adalah hak istri. Sedangkan sebagai imbalan dari kewajiban yang telah dilakukan suami, istri berkewajiban taat dan hormat kepada suami (termasuk di dalamnya adalah menjaga kehormatan dan harta suami serta minta izin jika ingin keluar dari rumah).

Perbincangan tentang hak dan kewajiban suami istri tidak terlepas dari perbincangan tentang bagaimana masing-masing ber-mu'âsyarah secara ma'rûf, saling menggauli dengan baik secara obyektif. Karena itu

hak dan kewajiban suami istri diletakkan dalam bingkai mu'âsyarah bi al-ma'rûf. Termasuk dalam persoalan hak dan kewajiban suami istri adalah dalam soal hubungan seks suami istri. Sehingga secara normatif, hubungan seks suami istri adalah aplikasi dan turunan dari konsep mu'âsyarah bi al-ma'rûf. Hanya saja yang menjadi persoalan adalah, apakah dalam soal hubungan seks, suami istri dalam posisi sama dan sederajat? Ataukah istri yang cenderung sebagai obyek karena itu adalah kewajiban yang harus dia lakukan sebagai istri dan menjadi hak suami?

Dalam Islam, semua naluri kemanusiaan mendapatkan tempat yang berharga dan terhormat. Naluri seksual harus disalurkan dan tidak boleh dikekang. Pengekangan naluri akan menimbulkan dampak-dampak negatif, bukan hanya terhadap tubuh, tetapi juga akal dan jiwa. Dalam konteks ini, nikah bisa dipahami sebagai ikhtiar manusia untuk menyalurkan hasrat seksualnya secara sah dan bertanggungjawab.²⁸

Ada hal lain yang lebih penting tetapi kurang mendapatkan apresiasi masyarakat ketika perempuan tidak memiliki hak untuk menolak hubungan seksual. Yaitu bahwa hal ini bisa melahirkan sistem reproduksi perempuan yang tidak sehat, misalnya, manakala dia terpaksa (ditakdirkan) hamil dan melahirkan dalam jarak waktu yang pendek dan tanpa pengaturan yang baik. Dibanding dengan laki-laki, sistem reproduksi perempuan jauh lebih rentan terutama ketika hamil.

²⁸ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, Rahima dan Ford Foundation, 2001, hlm. 105.

Nikah atau kawin pada dasarnya adalah hubungan seksual (persetubuhan). Dalam terminologi sosial nikah dirumuskan secara berbeda-beda sesuai dengan perspektif dan kecenderungan masing-masing orang. Sebagian orang menyebut nikah sebagai penyatuan laki-laki dan perempuan dalam ikatan yang disahkan oleh hukum.

Dalam fiqh, mayoritas ahli fiqh mendefinisikan nikah sebagai hak laki-laki atas tubuh perempuan untuk tujuan penikmatan seksual. Meskipun dengan bahasa yang berbeda-beda tetapi ada kesepakatan mayoritas ulama mazhab empat yang mendefinisikan nikah sebagai akad yang memberikan kepemilikan kepada laki-laki untuk memperoleh kesenangan dari tubuh seorang perempuan, karena mereka sepakat bahwa memiliki kesenangan seksual adalah laki-laki.²⁹

Islam hadir untuk menyelamatkan dan membebaskan kaum perempuan dari kehidupan yang menyiksa. Al-Qur'an memberikan kepada kaum perempuan hak-hak yang sama dengan laki-laki. Mereka (perempuan) memiliki hak atas laki-laki dengan baik. Karena itu bertitik tolak dari pandangan ini kita bisa merumuskan nikah sebagai suatu perjanjian hukum yang memberikan hak seksual kepada laki-laki dan perempuan untuk tujuan-tujuan yang dikehendaki bersama.

Berdasarkan asas keadilan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan, persoalan hubungan hubungan seksual sesungguhnya dapat berlaku terhadap suami ketika dia menolak melayani keinginan seks istrinya. Ibnu Abbas, seperti yang dikutip KH. Husein Muhammad mengatakan "aku

²⁹ Ibnu Rushd, *Bidayatu al-Mujtahid wa nihayatu al Muqtashid*. Juz 2 Beirut, Lebanon, Dar el-Kutub al Ilmiyah, t. th. hlm. 1

suka berdandan untuk istriku seperti aku suka dia berdandan untukku".³⁰ Ucapan ini mengandung arti bahwa suami dan istri perlu saling memberi dan menerima dalam suasana hati yang menggairahkan.



“Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf”. Qs al-Baqarah:228³¹

Al-Qur'an menuturkan kesetaraan antara suami dan istri. Termasuk dalam persoalan seksual, meski dalam ayat di atas tidak dijelaskan secara tersurat.

D. Pernikahan Pasangan Beda Agama: Tinjauan Normatif

1. Menurut al-Qur'an

Dalam hukum Islam al-Qur'an adalah pedoman pertama, kemudian Sunnah Rasul dan ijtihad *uli amri*³². Al-Qur'an mengatur secara rinci ketentuan-ketentuan hukum perkawinan. Surat-surat yang berisi ketentuan tentang perkawinan campuran adalah sebagai berikut:

- a) Surat *al-Fatihah* (Q.S. 1). Surat ini berisi inti al-Qur'an dan memuat jalan hidup Islam (termasuk di bidang hukum). Dalam Surat ini disebut dua golongan golongan orang selain Islam ialah “orang-orang yang dimurkai” dan “orang-orang yang sesat” (ayat

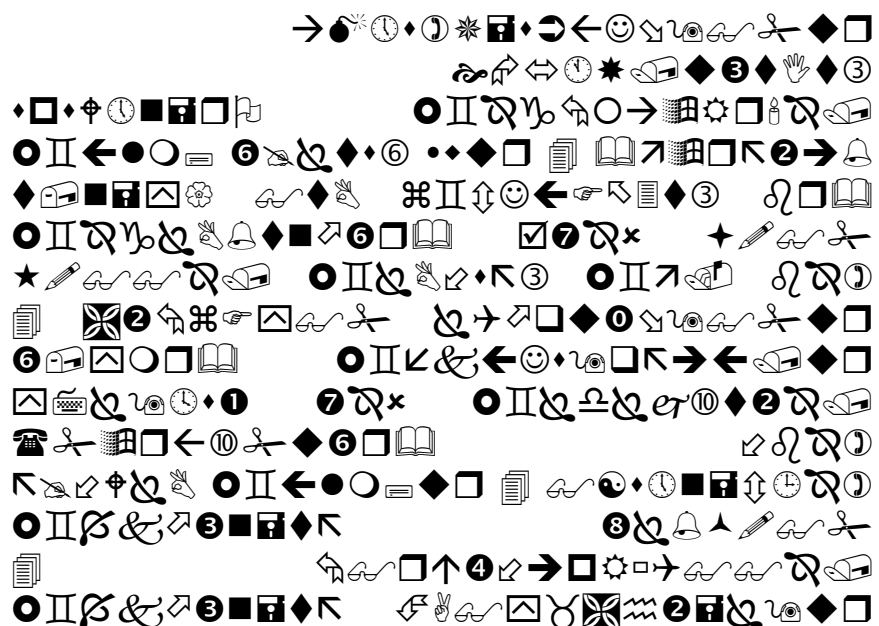
³⁰ KH. Husein Muhammad, *Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Al-Qur'an*, dalam situs Fahmina Institute.

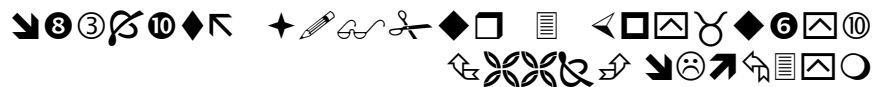
³¹ Departemen Agama, *op. cit.* hlm. 55

³² Dalam al-Qur'an jenjang ketentuan tersebut adalah kerangka ketentuan hukum dan tahapan penemuan dan pengembangan hukum. Kalau kita kaitkan dengan hadits Muadz dengan Rasul, dapat disimpulkan bahwa sumber hukum Islam adalah tiga (al-Kitab, Sunnah Rasul dan Ijtihad); ketiganya merupakan tahapan dan kelengkapan satu dengan lainnya.

7). Orang-orang yang dimurkai (*al-magdhubi 'alaihim*) adalah orang-orang yang musyrik kepada Allah; sedang “orang-orang yang sesat” (*al-dhaallin*) adalah orang-orang yang beragama dengan agama wahyu, namun telah sesat agamanya karena pengaruh kebudayaan manusia. Dalam kaitannya dengan perkawinan campuran antara pemeluk agama yang berbeda, ada orang musyrik yang dalam surat *al-Fatihah* disebut sebagai “yang dimurkai” dan orang-orang yang “tersesat” (Q.S.1: 7) yang merupakan ayat panduan dalam pemahaman al-Qur'an tentang perkawinan campuran.

- b) Surat *al-Baqarah* (Q.S. 2). Surat ini memuat ketentuan tentang larangan perkawinan dengan orang musyrik (Q.S. 2: 221) dan ketentuan-ketentuan tentang putusnya perkawinan dan akibatnya (Q.S. 2: 228):





”Janganlah kamu menikah dengan perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Perempuan budak yang beriman lebih baik dari pada perempuan musyrik sekalipun dia menarik hatimu. Juga janganlah menikahkan (perempuanmu) dengan laki-laki musyrik sebelum mereka beriman. Seorang laki-laki budak beriman lebih baik dari pada seorang laki-laki musyrik sekalipun dia menarik hatimu. Mereka (Kaum Musyrik) dapat membawamu ke dalam neraka”³³.

- c) Surat *al-Mumtahanah* (Q.S. 60) dalam Surat ini berisi larangan perkawinan dengan orang kafir. Q.S. 60 ayat 10 memuat larangan mengembalikan wanita Islam yang hijrah dari makkah ke Madinah kepada suaminya di Makkah yang *musyrik*. Ayat tersebut al-Qur'an S. 60: 10:



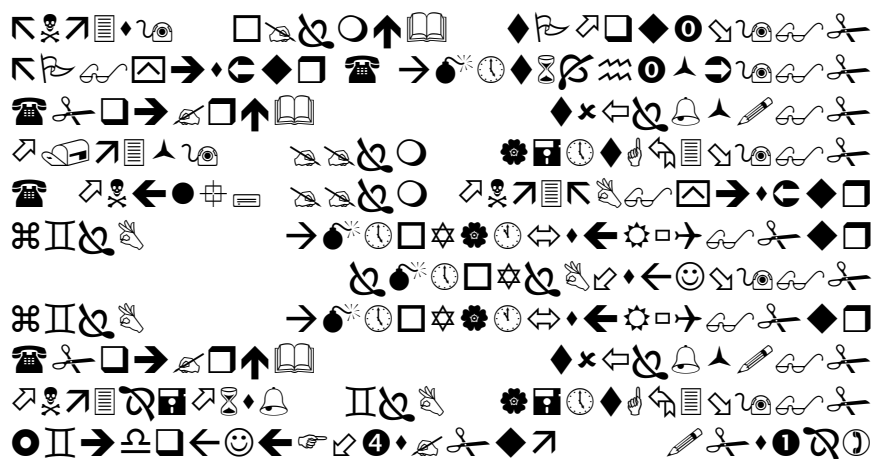
³³ Departemen Agama RI, op. cit. hlm. 55



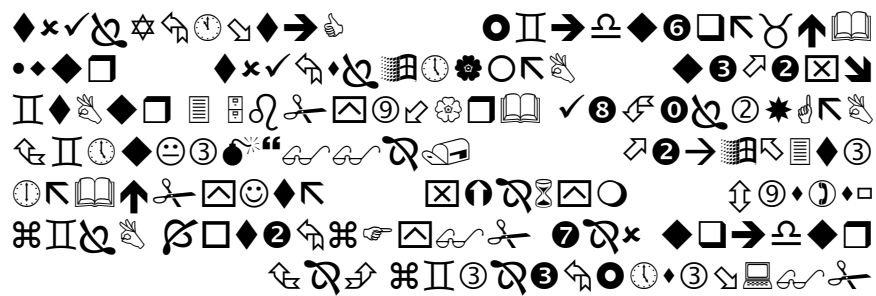
“Hai orang-orang beriman! Jika perempuan-perempuan beriman datang berhijrah kepadamu, ujilah mereka. Allah mengetahui keimanan mereka; bila sudah kamu pastikan mereka perempuan-perempuan beriman, janganlah kembalikan mereka kepada kaum kafir; mereka (kaum mukmin wanita) tidaklah halal (sebagai isteri) bagi mereka (kaum kafir), dan mereka (kaum kafir) pun tidak halal (sebagai suami) bagi mereka (kaum mukmin wanita). Dan berikanlah kepada mereka (kaum kafir) Mas kawin yang telah mereka bayarkan. Kemudian, tiada salah kamu menikah dengan mereka (kaum mukmin wanita), asal kamu mebayar Mas kawin mereka. Dan janganlah kamu berpegang kepada tali perkawinan dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta Mas kawin yang telah kamu bayarkan, dan biarlah mereka (orang-orang kafir) meminta Mas kawin yang telah mereka bayarkan (mas kawin dari perempuan yang datang kepadamu). Itulah ketentuan Allah; Ia memberikan keputusan yang adil antara kamu. Dan Allah Maha Tahu dan Maha Bijaksana”.³⁴

Ayat ini memuat ketentuan bahwa wanita Islam tersebut tidak halal bagi suaminya, dan suaminya (kafir musyrik) tidak halal baginya.

- d) Surat *al-Maidah* (Q.S. 5). Dalam Surat ini dikandung ketentuan tentang perkawinan campuran pada Q.S. 5: 5.



³⁴ *Ibid*, hlm. 925



“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Dan makanan orang yang diberi al-Kitab halal bagimu, makananmu halal bagi mereka, dan (dihalalkan bagimu mengawini) wanita-wanita merdeka yang beriman dan wanita-wanita merdeka dari orang-orang yang diberi al-Kitab sebelumnya, setelah kamu membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahi, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula untuk dijadikan gundik. Barang siapa yang mengingkari keimanan, maka hapuslah pahala amalannya, dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang merugi”.³⁵

Ikatan pernikahan menurut al-Qur’an adalah ikatan yang bersifat khusus. Islam sebagai keyakinan melarang terjadinya ikatan perkawinan yang berakibat hancurnya keyakinan agama. Pengertian terhadap Q.S. 1: 7 seharusnya mendasari hukum perkawinan orang Islam dengan penganut agama yang dikategorikan “dimarahi Allah” (*al-maghdhubi ‘alaihim*) dan yang “sesat” (*al-dhallin*).³⁶

2. Menurut Hadits

تُنكِحُ الْمَرْءَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسْبِهَا وَلِجَمَالِهَا
وَلِدِينِهَا فَاطْفُرُ بَدَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ (اخرجه
البخارى عن ابن ابي هريرة)

³⁵ *Ibid*, hlm. 158

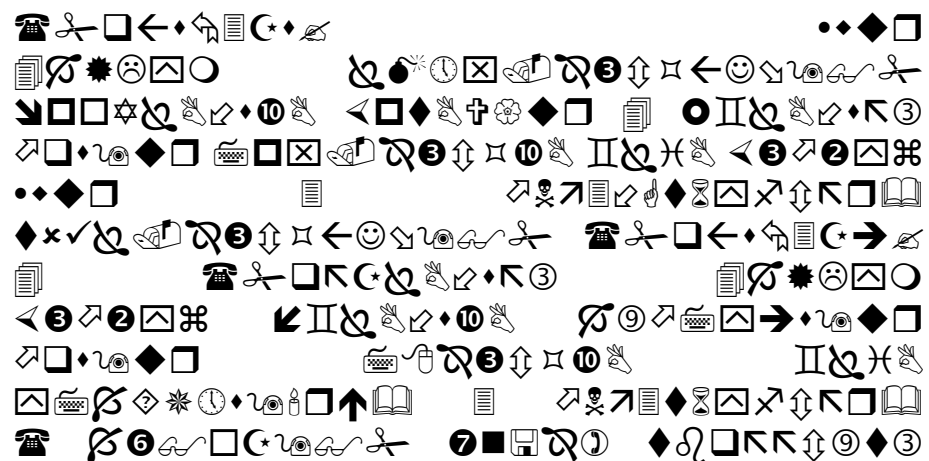
³⁶ Ichtijanto, *Op., Cit.*, hlm. 101-106

“Perempuan dikawini itu karena adanya empat perkara, karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya dan karena agamanya. Maka carilah wanita yang taat kepada agama, niscaya beruntung tangan kananmu”.

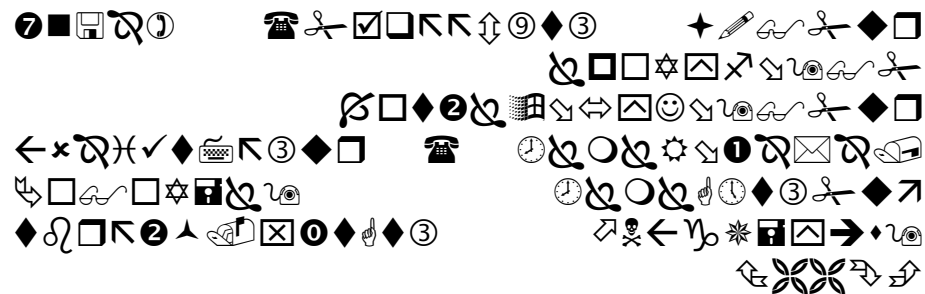
Hadits di atas menyatakan bahwa wanita boleh dinikahi karena empat hal: (1) karena hartanya; (2) karena (asal usul) keluarganya; (3) karena kecantikannya.³⁷

Karena agama, maka hendaklah kamu berpegang teguh dengan perempuan. Yang menurut agama Islam; (jika tidak) binasalah kedua tanganmu.

Diceritakan oleh Ibnu Mundzir, Ibnu Abi Hatim dan al-Wahidi bahwa seorang sahabat ialah Ibnu Abi Mursyid al-Ghanawi memohon izin pada Rasulullah untuk menikah dengan wanita musyrikah yang amat cantik dan terpandang. Sahabat tersebut sampai dua kali mendatangi Rasul dan bertanya tentang hal tersebut. Maka setelah Rasul berdo'a kepada Allah turunlah al-Qur'an S. 2: 221.



³⁷ Muhammad bin ‘Abdul Qadir, *Kitab al-Nikah*, Kediri: tt, hlm. 60.



“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”.

Selain dalam kasus tersebut ada kasus Abdullah bin Rawwahah. “Diceritakan bahwa Abdullah bin Rawwahah mempunyai seorang budak perempuan yang sangat hitam. Suatu saat dia marah kepada budak tersebut dan menamparnya. Kemudian dia menyesal dan menceritakan hal tersebut kepada Rasulullah. Dia bertekad menebus kesalahan itu dengan menikahnya. Orang-orang mengejek Abdullah bin Rawwahah karena berniat menikahi budaknya yang hitam tersebut, namun Abdullah tetap menikahnya”.³⁸

Menurut Hadits, setelah turun pewahyuan Q.S. 2: 221 tentang larangan perkawinan dengan orang musyrik, karena para sahabat berpendapat bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani masuk pengertian musyrik, maka sahabat tidak berani kawin dengan orang Ahli kitab. Namun setelah turun Q.S. Al Maidah, ayat 5:

³⁸ Ichijanto., hlm. 102-103

𐀀𐀁𐀂𐀃𐀄𐀅𐀆𐀇𐀈𐀉𐀊𐀋𐀌𐀍𐀎𐀏𐀐𐀑𐀒𐀓𐀔𐀕𐀖𐀗𐀘𐀙𐀚𐀛𐀜𐀝𐀞𐀟𐀠𐀡𐀢𐀣𐀤𐀥𐀦𐀧𐀨𐀩𐀪𐀫𐀬𐀭𐀮𐀯𐀰𐀱𐀲𐀳𐀴𐀵𐀶𐀷𐀸𐀹𐀺𐀻𐀼𐀽𐀾𐀿𐁀𐁁𐁂𐁃𐁄𐁅𐁆𐁇𐁈𐁉𐁊𐁋𐁌𐁍𐁎𐁏𐁐𐁑𐁒𐁓𐁔𐁕𐁖𐁗𐁘𐁙𐁚𐁛𐁜𐁝𐁞𐁟𐁠𐁡𐁢𐁣𐁤𐁥𐁦𐁧𐁨𐁩𐁪𐁫𐁬𐁭𐁮𐁯𐁰𐁱𐁲𐁳𐁴𐁵𐁶𐁷𐁸𐁹𐁺𐁻𐁼𐁽𐁾𐁿𐂀𐂁𐂂𐂃𐂄𐂅𐂆𐂇𐂈𐂉𐂊𐂋𐂌𐂍𐂎𐂏𐂐𐂑𐂒𐂓𐂔𐂕𐂖𐂗𐂘𐂙𐂚𐂛𐂜𐂝𐂞𐂟𐂠𐂡𐂢𐂣𐂤𐂥𐂦𐂧𐂨𐂩𐂪𐂫𐂬𐂭𐂮𐂯𐂰𐂱𐂲𐂳𐂴𐂵𐂶𐂷𐂸𐂹𐂺𐂻𐂼𐂽𐂾𐂿𐃀𐃁𐃂𐃃𐃄𐃅𐃆𐃇𐃈𐃉𐃊𐃋𐃌𐃍𐃎𐃏𐃐𐃑𐃒𐃓𐃔𐃕𐃖𐃗𐃘𐃙𐃚𐃛𐃜𐃝𐃞𐃟𐃠𐃡𐃢𐃣𐃤𐃥𐃦𐃧𐃨𐃩𐃪𐃫𐃬𐃭𐃮𐃯𐃰𐃱𐃲𐃳𐃴𐃵𐃶𐃷𐃸𐃹𐃺𐃻𐃼𐃽𐃾𐃿𐄀𐄁𐄂𐄃𐄄𐄅𐄆𐄇𐄈𐄉𐄊𐄋𐄌𐄍𐄎𐄏𐄐𐄑𐄒𐄓𐄔𐄕𐄖𐄗𐄘𐄙𐄚𐄛𐄜𐄝𐄞𐄟𐄠𐄡𐄢𐄣𐄤𐄥𐄦𐄧𐄨𐄩𐄪𐄫𐄬𐄭𐄮𐄯𐄰𐄱𐄲𐄳𐄴𐄵𐄶𐄷𐄸𐄹𐄺𐄻𐄼𐄽𐄾𐄿𐅀𐅁𐅂𐅃𐅄𐅅𐅆𐅇𐅈𐅉𐅊𐅋𐅌𐅍𐅎𐅏𐅐𐅑𐅒𐅓𐅔𐅕𐅖𐅗𐅘𐅙𐅚𐅛𐅜𐅝𐅞𐅟𐅠𐅡𐅢𐅣𐅤𐅥𐅦𐅧𐅨𐅩𐅪𐅫𐅬𐅭𐅮𐅯𐅰𐅱𐅲𐅳𐅴𐅵𐅶𐅷𐅸𐅹𐅺𐅻𐅼𐅽𐅾𐅿𐆀𐆁𐆂𐆃𐆄𐆅𐆆𐆇𐆈𐆉𐆊𐆋𐆌𐆍𐆎𐆏𐆐𐆑𐆒𐆓𐆔𐆕𐆖𐆗𐆘𐆙𐆚𐆛𐆜𐆝𐆞𐆟𐆠𐆡𐆢𐆣𐆤𐆥𐆦𐆧𐆨𐆩𐆪𐆫𐆬𐆭𐆮𐆯𐆰𐆱𐆲𐆳𐆴𐆵𐆶𐆷𐆸𐆹𐆺𐆻𐆼𐆽𐆾𐆿𐇀𐇁𐇂𐇃𐇄𐇅𐇆𐇇𐇈𐇉𐇊𐇋𐇌𐇍𐇎𐇏𐇐𐇑𐇒𐇓𐇔𐇕𐇖𐇗𐇘𐇙𐇚𐇛𐇜𐇝𐇞𐇟𐇠𐇡𐇢𐇣𐇤𐇥𐇦𐇧𐇨𐇩𐇪𐇫𐇬𐇭𐇮𐇯𐇰𐇱𐇲𐇳𐇴𐇵𐇶𐇷𐇸𐇹𐇺𐇻𐇼𐇽𐇾𐇿𐈀𐈁𐈂𐈃𐈄𐈅𐈆𐈇𐈈𐈉𐈊𐈋𐈌𐈍𐈎𐈏𐈐𐈑𐈒𐈓𐈔𐈕𐈖𐈗𐈘𐈙𐈚𐈛𐈜𐈝𐈞𐈟𐈠𐈡𐈢𐈣𐈤𐈥𐈦𐈧𐈨𐈩𐈪𐈫𐈬𐈭𐈮𐈯𐈰𐈱𐈲𐈳𐈴𐈵𐈶𐈷𐈸𐈹𐈺𐈻𐈼𐈽𐈾𐈿𐉀𐉁𐉂𐉃𐉄𐉅𐉆𐉇𐉈𐉉𐉊𐉋𐉌𐉍𐉎𐉏𐉐𐉑𐉒𐉓𐉔𐉕𐉖𐉗𐉘𐉙𐉚𐉛𐉜𐉝𐉞𐉟𐉠𐉡𐉢𐉣𐉤𐉥𐉦𐉧𐉨𐉩𐉪𐉫𐉬𐉭𐉮𐉯𐉰𐉱𐉲𐉳𐉴𐉵𐉶𐉷𐉸𐉹𐉺𐉻𐉼𐉽𐉾𐉿𐊀𐊁𐊂𐊃𐊄𐊅𐊆𐊇𐊈𐊉𐊊𐊋𐊌𐊍𐊎𐊏𐊐𐊑𐊒𐊓𐊔𐊕𐊖𐊗𐊘𐊙𐊚𐊛𐊜𐊝𐊞𐊟𐊠𐊡𐊢𐊣𐊤𐊥𐊦𐊧𐊨𐊩𐊪𐊫𐊬𐊭𐊮𐊯𐊰𐊱𐊲𐊳𐊴𐊵𐊶𐊷𐊸𐊹𐊺𐊻𐊼𐊽𐊾𐊿𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄𐋅𐋆𐋇𐋈𐋉𐋊𐋋𐋌𐋍𐋎𐋏𐋐𐋑𐋒𐋓𐋔𐋕𐋖𐋗𐋘𐋙𐋚𐋛𐋜𐋝𐋞𐋟𐋠𐋡𐋢𐋣𐋤𐋥𐋦𐋧𐋨𐋩𐋪𐋫𐋬𐋭𐋮𐋯𐋰𐋱𐋲𐋳𐋴𐋵𐋶𐋷𐋸𐋹𐋺𐋻𐋼𐋽𐋾𐋿𐌀𐌁𐌂𐌃𐌄𐌅𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌪𐌫𐌬𐌭𐌮𐌯𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿𐍀𐍁𐍂𐍃𐍄𐍅𐍆𐍇𐍈𐍉𐍊𐍋𐍌𐍍𐍎𐍏𐍐𐍑𐍒𐍓𐍔𐍕𐍖𐍗𐍘𐍙𐍚𐍛𐍜𐍝𐍞𐍟𐍠𐍡𐍢𐍣𐍤𐍥𐍦𐍧𐍨𐍩𐍪𐍫𐍬𐍭𐍮𐍯𐍰𐍱𐍲𐍳𐍴𐍵𐍶𐍷𐍸𐍹𐍺𐍻𐍼𐍽𐍾𐍿𐎀𐎁𐎂𐎃𐎄𐎅𐎆𐎇𐎈𐎉𐎊𐎋𐎌𐎍𐎎𐎏𐎐𐎑𐎒𐎓𐎔𐎕𐎖𐎗𐎘𐎙𐎚𐎛𐎜𐎝𐎞𐎟𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽

Maka ada sahabat yang kawin dengan orang Ahli Kitab karena berpendirian bahwa Ahli Kitab tidak termasuk dalam kaum musyrik. Tentang hal ini, Ali Yafie menyatakan bahwa kehalalan tersebut setelah terjadi pangharaman (*at-tahlil ba'da at-tahrim*).³⁹

³⁹ *Ibid*, hlm. 107-108

BAB III

PEMIKIRAN ABDULLAH AHMED AN-NA'IM TENTANG PERNIKAHAN PEREMPUAN MUSLIM DENGAN LAKI-LAKI NON MUSLIM

A. Biografi An-Na'im

Dalam kancah pembaharuan pemikiran Islam, Abdullahi Ahmed An-Na'im bukanlah nama yang asing. Ketokohnya begitu menggelora, tentu karena ia adalah seorang reformer yang reputasinya diakui oleh dunia internasional. Pembaharu asal Sudan ini lahir pada tanggal 19 November 1946.

Di negaranya, ia menyelesaikan pendidikan dasar, gelar sarjana (S1) dalam bidang hukum publik diperolehnya dengan menyelesaikan studi di Fakultas Hukum Universitas Khartoum, Sudan pada tahun 1970. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Universitas Khartoum, An-Na'im melanjutkan studi S-2 ke Universitas Cambridge, Inggris.

Di universitas inilah An-Na'im memperoleh gelar LL. B dan Diploma pada Fakultas Kriminologi Universitas Cambridge, tahun 1973, dengan menulis tesis: *Criminal Procces Penology; Sociology of Crime and Research Methodology*. Sedangkan pendidikan S-3 diselesaikannya di Universitas Edinburg, Skotlandia sehingga ia mendapatkan gelar Ph.D pada

tahun 1976 dengan menyelesaikan disertasi berjudul : *Comparative pre-Trial Criminal Procedure : English, U.S., and Sudanese Law*.¹

An-Na'im merupakan salah seorang generasi kontemporer dari sarjana-aktifis Muslim yang telah membina karir kesarjanaannya dengan melibatkan dirinya dalam masalah-masalah sosial. Ia bukan merupakan salah seorang tokoh dari golongan Absolutisme (Fundamentalisme) dan Sekularisme dalam menjawab tantangan *discourse* kontemporer yakni keadilan, demokrasi, kebebasan manusia sebagai individu dan kewajibannya terhadap lingkungannya. Jawaban yang diberikan oleh umat Islam, untuk tidak mengatakan mengecewakan, selama ini dianggapnya belum memadai.

Jawaban dari kelompok fundamentalistik hanyalah sebagai penegasan bahwa Islam memang sempurna dan telah memberi jawaban lengkap atas setiap masalah. Sementara sekularisme seakan-akan ingin melarikan diri dari kenyataan, dengan menganggap agama hanyalah urusan ritus belaka. Sedangkan masalah sosial harus dicarikan jawaban dari luar agama.

Bagi An-Na'im syari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri melainkan hanyalah interpretasi terhadap *nash* dasarnya yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Menurutnya, syari'ah (hukum Islam) historis yang dikembangkan dan dipahami oleh orang-orang Islam selama ini hanya

¹ Data ini ri dari tulisan Drs. Maksun, *Reformasi Shari'ah dalam Perspektif Abdullahi Ahmed An-Na'im*, dalam Jurnal Penelitian Walisongo, Edisi 14, Tahun 1999, hlm. 10. data ini juga penulis peroleh dari Maksun Faiz, *Membangun Shari'ah Futuristik: Studi Atas Gagasan Reformasi Syari'ah An-Na'im*, Semarang: Indoprint, 2001, hlm. 35-48. dan Pengantar LKiS dalam Buku *Dekonstruksi Syari'ah*, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam, Yogyakarta : LKiS, 1994, hlm. xi

didasarkan pada ayat-ayat dan pengalaman kongkret masyarakat Islam di Madinah pada abad ke-7. walaupun dasar semacam itu mungkin sesuai di abad pertengahan, An-Na'im yakin bahwa terdapat dasar lain dalam Islam yang memungkinkan adanya perubahan hukum Islam agar sesuai dengan zaman modern. Dasar itu adalah wahyu-wahyu Nabi Muhammad fase pertama ketika ia berdakwah di Makkah.

Melalui bukunya *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law* yang populer, dan telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. An-Na'im mencoba membuat formulasi baru hukum Islam dengan melakukan kritik dan analisa terhadap hukum-hukum Islam yang muncul sebelumnya.

Pertama-tama, Ia mempelajari ayat-ayat (pesan) Makkah yang menurutnya merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menaikkan harkat dan martabat manusia tanpa ada perbedaan terhadap gender (jenis kelamin), ras, agama dan lain-lain. Ayat-ayat Makkah ini menurutnya sangat universal, egalitarian, dan demokratik. Sedangkan ayat-ayat Madinah merupakan pesan yang sektarian dan diskriminatif.

Dalam bukunya itu, An-Na'im memfokuskan pemikirannya pada implikasi Syari'ah modern terhadap konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional dan HAM, karena ia memandang realita bahwa negara-bangsa (*nation-state*) di dunia semakin hari semakin saling bergantung dan

berinteraksi. Tujuannya, agar kebutuhan akan pembaruan Syari'ah terhadap realitas sosial yang ada dengan menjelaskan apa yang mungkin diangkat menjadi prinsip-prinsip imperatif dalam bidang tertentu, menghadapkannya dengan cara menghubungkan prinsip dan aturan syari'ah, serta menyoroti prospek rekonsiliasi, baik dari dalam maupun dari luar syari'ah, akan tetapi, tetap dalam kerangka Islam.²

B. Karya-karya An-Na'im

An-Na'im menyajikan tulisannya antara lain dalam bentuk buku artikel, dan bab, adapun karya-karya yang ia hasilkan adalah sebagai berikut:³

Karyanya dalam bentuk buku antara lain adalah sebagai berikut :

1. *Toward An Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights And International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
2. *Sudanese Criminal Law: The General Principles Of Criminal Responsibility*. (dalam Bahasa Arab). Omdurman, Sudan: Huriya Press, 1985.
3. *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah* (Bahasa Indonesia) tahun 2007.

² Data-data ini diperoleh dari pengantar LKiS dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj., Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, "Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional Dalam Islam", Yogyakarta: LKiS Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, Cet. I, 1994.

³ Data tentang karya-karya An-Na'im ini penulis peroleh dari website <http://people.law.emory.edu/~aannaim/pdfiles.pdf> yang diakses pada tanggal 12 April 2008.

An-Na'im juga telah mengalih bahasa beberapa buku, bahkan menuliskan kata pengantar (*introduction*) dalam buku tersebut, antara lain:

1. Alih Bahasa Arab karya Francis Deng, *Cry Of The Owl* (a political novel), Cairo: Midlight, 1991.
2. Alih Bahasa Inggris dan menulis catatan pembuka dalam karya Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message Of Islam*, Syracuse University Press, 1987.

Selain itu, selama ini ia juga aktif menulis berbagai artikel yang di muat dalam berbagai jurnal, makalah dan juga bagian buku :

Tahun 1974

1. *A Comparative Approach to Some Problems of Pre-Trial Discovery*, Sudan Law Journal And Reports, 1974, hlm. 75-95.

Tahun 1978

2. *The Many Hats of the Sudanese Magistrate: Role Conflict in Sudanese Criminal Procedure*, Journal Of African Law, University of London, vol. 22, cet.1, 1978, hlm. 50-62.

Tahun 1982

3. *Pre-Trial Custody and Release in the Sudan*, Sudan Notes And Records, Sudan: University of Khartoum, vol. 63, 1982, hlm. 20-38.

Tahun 1984

4. *A Modern Approach to Human Rights in Islam: Foundations and Implications for Africa*, dalam Claude Welch dan Ronald Meltzer

(eds.), "Human Rights And Development In Africa", Albany, New York, USA: State University of New York, 1984, hlm. 75-89.

Tahun 1985

5. *The Incidence and Duration of the Right of Private Defence in the Sudan*, (edisi Bahasa Arab), Bulletin Of Sudanese Studies, Sudan: University of Khartoum, vol. 11, 1985, hlm. 1-36.
6. *The Elusive Islamic Constitution: The Sudanese Experience*, Orient, Hamburg, Germany: Deutsches Orient-Institut, vol. 26:3, 1985, hlm. 329-340.

Tahun 1986

7. *Detention Without Trial in the Sudan: The Use and Abuse of Legal Powers*, Columbia Human Rights Law Review, vol. 17, 1986, hlm. 159-187.
8. *Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Dhimma System*, dalam Leonard Swidler (ed.), "Religious Liberty And Human Rights In Nations And Religions", Philadelphia, Pennsylvania, USA: Ecumenical Press; New York: Hippocrene Books, 1986, hlm. 43-59.
9. *The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from The Sudan*, Religion, London: Academic Press, vol. 16, 1986, hlm. 197-223.

Tahun 1987

10. *Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism*, Human Rights Quarterly, The Johns Hopkins University Press, vol. 9, cet. 1, 1987, hlm. 1-18.
11. *Christian-Muslim Relations in the Sudan: Peaceful Co-existence at Risk*, dalam Kail C. Ellis (ed.), *Vatican, Islam And The Middle East*”, Syracuse: Syracuse University Press, 1987, hlm. 265-276.
12. *Islamic Law, International Relations and Human Rights: Challenge and Response*, Cornell International Law Journal, vol. 20, cet. 2, 1987, hlm. 317-335.
13. *The Rights of Women and International Law in the Muslim Context*, Whittier Law Review, vol. 9, cet. 3, 1987, hlm. 491-516.

Tahun 1988

14. *Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations*, Journal Of Ecumenical Studies, Philadelphia, PA, USA (Temple University) vol. 25, cet. 1, 1988, hlm. 1-21.
15. *Islamic Ambivalence to Political Violence: Islamic Law and International Terrorism*, German Yearbook Of International Law, vol. 31, 1988, hlm. 307-336.

Tahun 1990

16. *Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives*, Harvard Human Rights Journal, vol. 3, 1990, hlm. 13-52.
17. *Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights*, dalam Claude Welch dan Virginia Leary (eds.), "Asian Perspectives On Human Rights", Boulder, CO, USA: Westview Press, 1990, hlm. 31-54.

Tahun 1992

18. *Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights*, dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im dan F. M. Deng (eds.), "Human Rights In Africa: Cross-Cultural Perspectives". Washington D.C., USA: The Brookings Institution, 1990, hlm. 331-67.
19. *Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), "Human Rights In Cross-Cultural Perspectives", Philadelphia, PA, USA: University of Pennsylvania Press, 1992, hlm. 19-43.
20. *Islam and National Integration in the Sudan*, dalam John O. Hunwick (ed.), "Religion And National Integration In Africa: Islam, Christianity And Politics In The Sudan And Nigeria", Evanston, IL, USA: Northwestern University Press, 1992, hlm. 11-37.

21. *Civil Rights in the Islamic Constitutional Traditions: Shared Ideals and Divergent Regimes*, Chicago, Illinois, USA: The John Marshall Law Review, vol. 25:2 (1992), hlm. 267-93.
22. *Cross-Cultural Support for Equitable Participation in Sub-Saharan Africa*, dalam Kathleen E. Mahoney dan Paul J. Mahoney (eds.), "Human Rights In The Twenty-First Century: A Global Challenge", Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijoff, 1992, hlm. 133-48.

Tahun 1993

23. *Constitutional Discourse and the Civil War in the Sudan*, dalam M.W. Daly dan Ahmad Alawad Sikainga (eds.), "Civil War In The Sudan", London, New York: British Academic Press, 1993, hlm. 97-116.
24. *The National Question, Secession and Constitutionalism: The Mediation of Competing Claims to Self-Determination*, dalam Stanley N. Katz, Doug Greenberg dan Steve Wheatley (eds.), "Constitutionalism & Democracy: Transitions In The Contemporary World", New York: Oxford University Press, 1993, hlm. 105-25.

Tahun 1994

25. *Eritrean Independence and African Constitutionalism: A Sudanese Perspective*, dalam Amare Takle (ed.), "Eritrea And Ethiopia: From Conflict To Cooperation", Lawrenceville, NJ, USA: The Red Sea Press, 1994, bab 7.
26. *Cultural Transformation and Normative Consensus on the Best Interest of the Child*, dalam "International Journal Of Law And The

Family”, vol. 8 (1994), hlm. 62-81. Yang juga di publikasikan oleh Philip Alston (ed.), “The Best Interest Of The Child: Reconciling Culture And Human Rights”, Oxford: UNICEF, Clarendon Press, 1994, hlm. 62-81.

27. *State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Law*, dalam Rebecca J. Cook (ed.), “Human Rights Of Women: National And International Perspectives”, Philadelphia, Pennsylvania, USA: University of Pennsylvania Press, 1994, bab 7.

Tahun 1995

28. *Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights*, dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im *et al.*, (eds.), “Human Rights And Religious Values”, Grand Rapids, Michigan, USA: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, Chapter 16.

Tahun 1996

29. *Islamic Foundations of Religious Human Rights*, dalam John Witte, Jr., dan Johan D. van der Vyver (eds.), “Religious Human Rights In Global Perspectives: Religious Perspectives”, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996, hlm. 337-359.

Tahun 1997

30. *Self Determination and Unity: The Case of Sudan*, (bersama Francis Deng), “Law and Society”, State University of New York at Buffalo, vol. 18, 1997, hlm. 199-223.

31. *Cultural Transformations and Human Rights in Africa: A Preliminary Report*, (bersama Amy Madigan dan Gary Minkley), "Emory International Law Review", vol. 10:3, 1997, hlm. 287-349.
32. *The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts*, "Emory International Law Review", vol. 10, cet. 3, 1997, hlm. 29-66.
33. *Islam and Human Rights in Sahelian Africa*, dalam Eva Evers Rosander dan David Westerlund (eds.), "African Islam And Islam In Africa", Uppsala, Sweden: The Nordic Africa Institute and Uppsala University , 1997, hlm. 79-94.

Tahun 1998

34. *Expanding the Limits of Imagination: Human Rights from a Participatory Approach to New Multilateralism*, dalam Michael G. Schechter (ed.), "Innovation In Multilateralism," Tokyo, New York, Paris: United Nations University Press, 1998, hlm. 205-222.
35. *Human Rights and the Challenge of Relevance: The Case of Collective Rights*, dalam Monique Castermans-Holleman, Fried van Hoof & Jacqueline Smith (eds.), "The Role Of The Nation-State In The 21st Century: Human Rights, International Organizations And Foreign Policy", The Hague: Kluwer Law International, 1998, hlm. 3-16.

Tahun 1999

36. *The Cultural Mediation of Human Rights Implementation: Al-Arqam Case in Malaysia*, dalam Joanne Bauer and Daniel Bell (eds.), "Human

- Rights In East Asia”, New York: Cambridge University Press, 1999, hlm. 147-168.
37. *Universality of Human Rights: An Islamic Perspective*, dalam Nisuke Ando (ed.), “Japan And International Law: Past, Present And Future”, The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 1999, hlm. 311-325.
38. *The Position of Islamic States Regarding the Universal Declaration of Human Rights*, dalam Peter Baehr, Cees Flinterman and Mignon Senders, (eds.), “Innovation And Inspiration: Fifty Years Of The Universal Declaration Of Human Rights”, Amsterdam, the Netherlands: The Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999, hlm. 177-192
39. *Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global*, Occasional Paper, Claus M. Halle Institute for Global Learning, Emory University, 1999.
40. *Introduction: Competing Claims to Religious Freedom and Communal Self-Determination*, dalam Abdullahi Ahmed An-Na`im, (ed.), “Proselytization And Communal Self- Determination In Africa”, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999, hlm. 1-28.

Tahun 2000

41. *Sharia and Positive Legislation: is an Islamic State Possible or Viable?*, in Eugene Cotran and Chibli Mallat, General Editors,

Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, vol. 5 (1998-1999). The Hague: Kluwer Law International, 2000, hlm. 29-42.

42. *Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate*, Proceedings of the 94th Annual Meeting of the American Society of International Law (2000), hlm. 95-101.
43. *Human Rights, Religion, and the Contingency of Universalist Projects*, Occasional Paper, no. 2. PARC, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, September 2000, hlm. ix-xiv, 1-32.
44. *Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global*, Human Rights Quarterly, vol. 22:4, 2000, hlm. 906-941. Also published in 1999 as Occasional Paper, Claus M. Halle Institute for Global Learning, Emory University.

Tahun 2001

45. *Synergy and Interdependence of Religion, Human Rights and Secularism*, Polylog: Forum for Intercultural Philosophizing, 2001
46. "The Legal Protection of Human Rights in Africa: How to Do more with Less," in Austin Sarat and Thomas R. Kearns, editors, *Human Rights: Concepts, Contests, Contingencies*. Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press (2001) hlm. 89-115.
47. *Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective*, Human Rights Quarterly, vol. 23:3, 2001, hlm. 701-732

48. "Human Rights," in Judith R. Blau, editor, *The Blackwell Companion to Sociology*. Malden, MA: Blackwell Publishers, Inc. (2001), hlm. 86-99.

Tahun 2002

49. "Religion and Global Civil Society: Inherent Incompatibility or Synergy and Interdependence?" in H. Anheier, M. Glasius, and M. Kaldor, editors, *Global Civil Society 2002*. Oxford: Oxford University Press, 2002, hlm. 55-73.
50. "Upholding International Legality Against Islamic and American Jihad," in Ken Booth and Tim Dunne, editors, *Worlds in Collision: Terror and the Future of Global Order*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, hlm. 162-171
51. "Islamic Fundamentalism and Social Change: neither the 'end of history' nor a 'clash of civilizations,'" in Gerrie Ter Haar and James J. Busuttil, editors *The Freedom to do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change*, New York: Routledge, 2002, hlm. 25-48.
52. "Shari'a and Islamic Family Law: Transition and Transformation," in Abdullahi A. An-Na'im, editor, *Islamic Family Law in a Changing World*, London: Zed Books, 2002, hlm. 1-22.

Tahun 2003

53. "Introduction: Expanding Legal Protection of Human Rights in African Contexts," in Abdullahi A. An-Na'im, editor, *Human Rights Under*

African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves,
Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2003, hlm. 1-28.

54. "Introduction: "Area Expressions" and the Universality of Human Rights: Mediating a Contingent Relationship" , in David P. Forsythe and Patrice C. MacMahon, editors *Human Rights and Diversity: Area Studies Revisited*, University of Nebraska Press: Lincoln, 2003, hlm. 1-21.

Tahun 2004

55. "'The Best of Times' and 'the Worst of Times': Human Agency and Human Rights in Islamic Societies," *Muslim World Journal of Human Rights* , vol. 1, issue 1, 2004, article 5.

Tahun 2005

56. "The Future of Shari'ah and the Debate in Northern Nigeria", in Philip Ostien, Jamila M. Nasir and Franz Kogelmann, editors, *Comparative Perspectives on Shari'ah in Nigeria*, Ibadan: Spectrum Books, hlm. 327-357.
57. "The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights", Symposium Talking Peace with Gods, Part 2, *Common Knowledge*, vol. 11, no. 1, 2005, hlm. 56-80.
58. "Globalization and Jurisprudence: An Islamic Law Perspective", *Emory Law Journal*, Vol. 54, 2005 Special Edition, hlm. 25-51.

59. "The Politics of Religion and Morality of Globalization", in Mark Juergensmeyer, editor, *Religion and Global Civil Society*, Oxford: Oxford University Press, 2005, hlm. 23-48.

Tahun 2006

60. "The Incremental Success of African Constitutionalism and the Challenges of Consolidation and Maturity", Keynote address, Nigerian Bar Association Annual General Conference, Port Harcourt, Nigeria, August 28, 2006. Published in Joaquín González Ibáñez, Compilador, *Derechos Humanos, Relaciones Internacionales y Globalización*, Bogota: Grupo Editorial Ibáñez / Universidad Alfonso X El Sabio, 2006, hlm. 373-401.

Tahun 2007

61. "Global Citizenship and Human Rights: From Muslims in Europe to European Muslims", in M.L.P. Loenen and J.E. Goldschmidt, editors, *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?*, Antwerp-Oxford: Intersentia, 2007, hlm. 13-55.

Hemat penulis karya-karya yang ditulis oleh An-Na'im menunjukkan komitmennya yang tinggi untuk melakukan reformulasi terhadap konsep syari'ah tradisional menuju pemaknaan syari'ah yang kontekstual. An-Na'im berusaha mendialogkan syari'ah dengan instrumen lain seperti Hak Asasi Manusia, Demokrasi dan Pluralisme. Hakikat dari apa yang dilakukannya sebenarnya hanyalah satu yakni mengangkat harkat dan martabat manusia.

C. Pemikiran An-Na'im tentang Hak Perempuan dalam Perkawinan: Kasus Pernikahan Wanita Muslim dengan Laki-laki Non Muslim

Sebelum melihat gambaran pemikiran tentang pernikahan wanita muslim dengan non muslim dalam kerangka pikir An-Na'im, perlu terlebih dahulu dijelaskan mengenai detail-detail pernikahan beda agama yang sesungguhnya tidak terdiri dari satu model.

Dalam al-Qur'an tergambar secara jelas bahwa sesungguhnya ada dua model pernikahan beda agama.

1. Perempuan beragama Islam menikah dengan laki-laki non-Islam

Wanita muslimah dilarang atau diharamkan menikah dengan non muslim, apapun alasannya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Alquran di atas. Bisa dikatakan, jika seorang muslimah memaksakan dirinya menikah dengan laki-laki non Islam, maka akan dianggap berzina.

2. Laki-laki beragama Islam menikah dengan perempuan non-Islam

Pernikahan seorang lelaki Muslim dengan perempuan non muslim terbagi atas 2 macam: *Pertama*, lelaki Muslim dengan perempuan Ahli Kitab. Yang dimaksud dengan Ahli Kitab di sini adalah agama Nasrani dan Yahudi (agama samawi). Hukumnya boleh, dengan dasar Surat Al Maidah (5):5, "Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi

Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi.”

Kedua, Lelaki Muslim dengan perempuan non Ahli Kitab. Untuk kasus ini, banyak ulama yang melarang, dengan dasar Al Baqarah yang artinya :222, “Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.”

Dari ayat yang telah disebutkan di atas, maka rumusan singkat untuk pernikahan beda agama bisa dibagi ke dalam empat kategori:

1. Suami Islam, istri ahli kitab = boleh
2. Suami Islam, istri kafir bukan ahli kitab = haram
3. Suami ahli kitab, istri Islam = haram
4. Suami kafir bukan ahli kitab, istri Islam = haram

Dibolehkannya laki-laki muslim menikah dengan wanita ahlul kitab, tidak sebaliknya karena laki-laki adalah pemimpin rumah tangga, berkuasa atas isterinya, dan bertanggung jawab terhadap dirinya. Islam menjamin kebebasan aqidah bagi isterinya, serta melindungi hak-hak dan kehormatannya dengan syariat dan bimbingannya. Inilah pandangan yang umum biasa dipegang sebagai bentuk ketidakbolehan pernikahan perempuan muslimah dengan laki-laki non muslim.

Lalu, bagaimana An-Na'im melihat fenomena tersebut dalam kacamataanya.

Pertama-tama An-Na'im melihat bahwa ada sebetulnya diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim di bawah Syari'ah.⁴ Dua diskriminasi itu merupakan norma temporer, dalam artian hanya berlaku pada masa dan konteks tertentu. Diskriminasi bagi non muslim muncul dalam soal kewarganegaraan.⁵ Masyarakat sipil atau *civil society* atau juga bisa disebut kewarganegaraan (*citizenship*), dalam pandangan An-Na'im berarti sebuah bentuk keanggotaan dalam komunitas politik sebuah wilayah negara dalam konteks globalnya dengan demikian terkait dengan alasan dan tujuan tertentu, tapi dengan tanpa membatasi kemungkinan bentuk keanggotaan lain.⁶ Hal ini tidak berarti bahwa setiap orang akan sepenuhnya sadar dengan memegang tipe atau bentuk keanggotaan ini, atau menganggap keanggotaan

⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *op.cit.*, hlm. 336.

⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan, 2007, 194-199.

⁶ *Ibid.*, hlm. 195-196.

tersebut sebagai sesuatu yang terbuka dengan bentuk keanggotaan lainnya atau menyadari bahwa keanggotaan ini memiliki tujuan tertentu.

Muatan syari'ah tradisional yang masih memangku status dzimmiy bagi non muslim harus segera dihilangkan, karena tidak lagi sesuai dengan denyut nadi peradaban zaman.

Sementara dalam hukum keluarga dan perdata syari'ah, An-Na'im menginventarisir beberapa bentuk diskriminasi baik yang didasarkan atas agama antara lain⁷:

1. Seorang laki-laki Muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi, tetapi seorang laki-laki Kristen atau Yahudi tidak boleh mengawini perempuan Muslim. Baik laki-laki maupun perempuan muslim tidak boleh mengawini orang kafir, yaitu seseorang yang tidak beriman dengan pegangan kitab yang diwahyukan.
2. Perbedaan agama adalah penghalang dari seluruh pewarisan. Sehingga seorang Muslim tidak akan dapt mewarisi maupun wariskan kepada non-Muslim.

Selain didasarkan atas agama, diskriminasi juga ada dalam soal gender antara lain:

1. Laki-laki Muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan Muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki dalam waktu yang bersamaan.

⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a and Basic Human Right Concerns", dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford University Press, 1998, hlm. 231-232.

2. Seorang laki-laki Muslim dapat menceraikan istrinya atau seorang dari istri-istrinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, talaq, tanpa berkewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya terhadap seseorang atau suatu otorita. Sebaliknya seorang perempuan Muslim dapat bercerai hanya dengan kerelaan suami atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengijinkannya dengan dasar-dasar khusus seperti ketidakmampuan suami dan keengganannya untuk mengurus istri.
3. Dalam pewarisan, seorang perempuan Muslim menerima bagian lebih sedikit dari bagian laki-laki Muslim ketika keduanya berada pada tingkatan yang sama dalam hubungannya dengan seseorang yang meninggal.

Dengan menginventarisir bentuk diskriminasi baik atas dasar agama maupun gender di atas, An-Na'im menunjukkan bahwa ketidakbolehan pernikahan wanita muslim dengan laki-laki Non Muslim adalah bagian dari diskriminasi yang didasarkan atas agama.⁸

Sebagai bagian dari diskriminasi, tentu saja An-Na'im tidak menyepakati model pemahaman syari'ah yang demikian. Salah satu alasannya adalah karena diskriminasi atas dasar agama dan gender di bawah Syari'ah melanggar penegakkan Hak Asasi Manusia.⁹ Secara moral hal itu harus ditolak dan secara politik tidak dapat diterima untuk konteks saat ini.

⁸ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. 337

⁹ *Ibid.* hlm. 339.

Karena pada wilayah itulah titik konflik dan ketegangan yang paling serius antara Syari'ah dan hak-hak asasi manusia universal.

D. Konstruksi Metodologis Abdullah Ahmed An-Naim tentang Pernikahan Perempuan Muslim dengan Laki-laki Non-Muslim Beda Agama

Secara metodologis, basis argumentasi yang mendasari pemikiran An-Na'im sebenarnya sudah terpolakan dalam teori *nasakh* berbalik yang ia adopsi dari Mahmoud Muhammad Toha, gurunya. Atau dalam bahasa lain, ia mengistilahkannya dengan "prinsip interpretasi evolusioner".

Secara sederhana, prinsip ini bergerak dari satu titik bahwa jika dasar hukum Islam modern tidak digeser dari teks-teks al-Qur'an dan Sunnah pada masa Madinah sebagai dasar konstruksi Syari'ah, maka tak ada jalan untuk menghindari pelanggaran yang mencolok dan serius terhadap standar-standar universal hak-hak manusia.¹⁰

Dengan demikian ayat dalam al-Qur'an harus dibedakan antara ayat yang turun di Makkah dengan di Madinah. Ayat Madaniyyah adalah ayat yang menekankan solidaritas umat Islam secara eksklusif untuk memberikan kepada masyarakat Muslim yang sedang menumbuhkan kepercayaan psikologis dalam berhadapan dengan serangan non Muslim. Sementara ayat

¹⁰ Abdullahi Ahmed An-Naim, "State Responsibility Under International Human Right Laws to Change Religious and Customary Laws", dalam Rebecca J. Cook, *Human Rights of Women: National and International Perspective*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, hlm. 167.

Makiyyah merupakan pesan Islam yang fundamental dan abadi yang mengajarkan solidaritas seluruh umat manusia.¹¹

Dengan memilah kategorisasi dua ayat tersebut, An-Na'im sampai pada kesimpulan bahwa dalam pandangan kebutuhan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat manusia global sekarang ini, umat Islam harus menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal pesan Makkah daripada semangat solidaritas Muslim eksklusif pesan-pesan transisional Madinah.¹²

Menurut An-Na'im aturan yang melarang pernikahan laki-laki Non Muslim dengan wanita Muslimah didasarkan pada kombinasi operasi perwalian laki-laki dalam kasus ini suami terhadap istrinya dan orang Muslim terhadap seorang non Muslim.¹³ Karena suami non Muslim tidak dapat menjadi wali istri Muslimahnya maka syari'ah melarang perkawinan tersebut.

Jika baik dari perwalian, suami terhadap istrinya maupun orang Muslim terhadap non Muslim dihapus, maka tidak akan ada lagi pembenaran terhadap larangan antara seorang perempuan Muslim dengan laki-laki non Muslim. Prinsip evolusioner ini menolak dua tipe perwalian tersebut.

Prinsip interpretasi evolusioner itu juga menghapus kemungkinan alasan larangan perkawinan yang lain antara perempuan Muslim dengan laki-

¹¹ Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, hlm. 340.

¹² *Ibid*, hlm. 107

¹³ *Ibid.*, hlm. 345.

laki non Muslim, yaitu asumsi bahwa seorang istri adalah lebih rentan terhadap pengaruh suaminya daripada sebaliknya.¹⁴ Lain kata, ia memunculkan asumsi bahwa jika perkawinan tersebut diijinkan maka akan lebih mungkin bahwa suami non-Muslim akan mempengaruhi istri Muslimnya keluar dari Islam, dari pada istri tersebut akan menyeret suami ke dalam Islam.

Bagi An-Na'im alasan ini hanya bagian dari fenomena sosiologi yang lebih luas, yaitu kelemahan kepercayaan diri dalam integritas perempuan dan keputusannya yang baik. Pendidikan dan upaya lain dibutuhkan untuk menghapuskan fenomena sosiologis ini dalam seluruh berbagai manifestasinya.¹⁵

Itulah point penting yang mendasari pemikiran An-Na'im mengenai bentuk diskriminasi yang berdasarkan agama. Terhadap gambaran yang dimunculkan oleh An-Na'im, penulis akan mengelaborasinya lebih lanjut dalam bagian analisis.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 346.

¹⁵ *Ibid.*, 347.

BAB IV

ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN AN-NA'IM TENTANG PERNIKAHAN PEREMPUAN MUSLIM DENGAN LAKI-LAKI NON MUSLIM

A. Pemikiran An-Naim

Seorang laki-laki muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi. Tetapi seorang perempuan muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki Kristen atau Yahudi (non-Muslim). Dalam pandangan An-Naim ini adalah diskriminasi hukum keluarga dalam Islam dan hukum perdata syari'ah.¹

Seharusnya, berdasarkan prinsip kesetaraan yang diusung ayat-ayat Makiyah, seorang perempuan muslim dapat saja menikah dengan laki-laki non-Muslim.

B. Analisis terhadap Konstruksi Metodologis Pemikiran An-Na'im

Analisis ini terlebih dahulu dimulai dengan artikulasi metodologi An-Na'im ke dalam aplikasi diskursus pernikahan perempuan Muslim dengan laki-laki non muslim. Secara ringkas cara berpikir An-Na'im seperti yang tertuang dalam karyanya "Toward an Islamic Reformation" adalah membedakan dua kategori ayat dalam al-Qur'an, Makiyyah dan Madaniyyah. Jika yang pertama memilk karakter universal karena diturunkan saat umat Islam hadir bersama umat lain dalam wilayah yang sangat pluralistik, tidak halnya dengan yang kedua.

¹ Abdullah Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj. *Dekonstruksi Syariah, op, cit.* hlm. 337.

Implikasinya, metafor-metafor bahasa dalam al-Qur'an juga mewakili setting sosial ini. Ayat tentang pernikahan beda agama, jika dilihat dari periodisasi turunnya al-Qur'an, masuk dalam kategori ayat Madaniyyah. Ia mewakili satu lokus dimana umat Islam tidak hanya komunitas, tetapi *societas* dan juga bahkan negara. Jadi pernikahan beda agama mesti ditempatkan sebagai suatu perintah dalam masyarakat seperti itu. Jika prinsip interpretasi evolusioner ini diterapkan pada konteks ini, maka ayat Makkiyyah yang berwatak plural, harus diutamakan daripada yang partikular (Madaniyyah). Dengan merujuk pada konsepsi ini, maka pemahaman terhadap ayat pernikahan beda agama, terutama dalam larangan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim, mestilah dibangun di atas asumsi bahwa Islam di situ, adalah entitas yang homogen.

Implikasi metodologis yang muncul dari prinsip itu, tentu tidaklah sederhana. Karena dijiwai oleh semangat untuk menjunjung tinggi kesamaan, nir-kekerasan dan perdamaian, maka dampak yang timbul akibat perubahan metodologi tersebut juga menjadi cukup besar. Meski tampak sederhana, tetapi konsekuensi logisnya sangatlah kompleks.

Prinsip interpretasi evolusioner harus dilakukan dengan cara pembalikan proses naskh dengan asumsi dasar bahwa ayat-ayat Makkiyyah pada masa modern ini telah mencapai masanya untuk segera diberlakukan, karena di dalamnya terdapat ajaran Islam yang lebih berorientasi pada kesetaraan. Banyak ajaran dari syari'ah Islam yang berlaku selama ini sesungguhnya bukan ajaran dan tujuan murni dalam Islam.

Ajaran itu pada dasarnya bersifat transisional karena adanya keterbatasan kemampuan masyarakat. Ajaran dan ketentuan syari'ah yang subsider dan bersifat transisional tersebut, harus diganti dengan ajaran dan ketentuan syari'ah yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang mengacu pada ajaran dasar dan murni Islam, sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat Makiyyah.

Prinsip murni Islam yang dijadikan landasan pembentukan syari'ah humanis itu adalah, *pertama*, kebebasan Individu. Ini berlaku bahkan dalam hal memilih agama, sehingga ajaran jihad sebenarnya bukan prinsip murni Islam, melainkan untuk kebutuhan transisional an sich. Prinsip ini juga menolak adanya perbudakan, karenanya adanya ketentuan perbudakan dalam syari'ah itu bukan ajaran murni islam, melainkan hanya untuk kebutuhan transisional.

Kedua, pemilikan harta bersama. Pemilikan harta bersama menurut Mahmûd pernah dicontohkan Nabi SAW, namun karena hal ini dianggap asing pada saat itu, maka kemudian diberlakukan syari'ah zakat. Jadi zakat bukan ajaran murni Islam melainkan upaya untuk menyiapkan masyarakat menerima ajaran murni Islam, yakni pemilikan harta bersama, dimana individu dapat menggunakannya hanya untuk kebutuhan pokoknya saja.

Ketiga, prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Prinsip ini menyatakan bahwa ketidaksamaan laki-laki dan perempuan dalam hal warits, perceraian, mahar, pemakaian hijab bagi perempuan bukanlah dari ajaran Islam yang murni, melainkan hanya untuk kebutuhan sementara saja.

Dengan berbagai prinsip dasarnya ini, yang dihasilkannya dari upaya membalik proses naskh yang sudah mapan, diharapkan akan terbentuk sebuah formulasi syari'ah yang humanis, toleran dan tidak bias gender, serta menghargai hak-hak asasi manusia. Dan atas dasar ini pula, maka disebutkan an-Na'im bahwa konstelasi negara madinah dimana sifat masyarakat dan negara pada periode tersebut memberikan keistimewaan pada umat Islam, sehingga ayat yang turun sudah ada pada konstruksi tersebut.²

Dalam karyanya yang terbaru, "Islam dan Negara Sekuler" An-Na'im menolak peran syariah dalam ruang publik jika tidak melalui nalar publik yang dipandu Konstitusionalisme, HAM, dan Kewarganegaraan. Sebabnya, An-Na'im menilai watak inheren dalam syariah sebagai sistem normatif keagamaan memang tidak bisa diterapkan oleh negara.³ An-Na'im menganggap syariah sebagai penafsiran atas Al-Qur'an dan Sunnah Nabi; prinsip-prinsip syariah merupakan sesuatu yang dapat dipahami dan coba diamalkan oleh umat manusia dalam konteks sejarah tertentu.⁴

Konsep syariah An-Na'im yang relativistik dan pluralistik mendorongnya untuk membongkar makna ijtihad,⁵ memikirkan kembali tentang substansi fatwa,⁶ melakukan reformasi islami, menganggap syariah yang selama ini dipahami kaum Muslimin sebagai syariah tradisional,

² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam Politik dalam Kancah Politik Nasional dan Relasi Internasional*, dalam Peter L. Berger (ed), *Kebangkitan Agama menantang Politik Dunia*, Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2003, hlm. 205.

³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan, 2007, 15-16.

⁴ *Ibid.*, 27.

⁵ *Ibid.*, 31.

⁶ *Ibid.*, 34-35.

reformasi usul fikih, dan menguji syariah terus-menerus dalam nalar publik (*public reason*), yang alasan, maksud, dan tujuan kebijakan publik atau perundang-undangan harus didasarkan pada pemikiran yang didalamnya warga pada umumnya bisa menerima atau menolak, dan membuat usulan tandingan melalui debat publik tanpa ketakutan dituduh kafir atau murtad.⁷

Gagasan yang ditawarkan An-Na'im jika disederhanakan berarti adalah sebuah usaha untuk menyelaraskan antara prinsip fundamental ajaran Islam dengan kehidupan kontemporer. Atau dalam bahasanya an-Na'im ia sedang menegosiasi masa depan syari'ah.

Bentuk negosiasi gagasan an-Na'im sebagai menjadi mediator antara syariah dan keselarasan hak asasi manusia, tersurat dalam pernyataannya bahwa sebagai seorang Muslim, jika dihadapkan pada pilihan antara Islam dan hak-hak asasi manusia, pastilah memilih Islam. Akan tetapi, jika dihadapkan pada argumen bahwa ternyata ada konsistensi antara agama yang dianut dan hak-hak asasi manusia, maka akan dengan senang hati ia akan menerima hak-hak asasi manusia sebagai ekspresi nilai-nilai agama dan bukan sebagai penggantinya. Sebagai Muslim yang mendukung hak-hak asasi manusia, an-Na'im mengatakan bahwa ia harus terus mencoba mencari cara untuk menjelaskan dan mendukung klaim bahwa hak-hak asasi manusia sesuai dengan Islam, benar-benar diperlukan dari perspektif Islam, meskipun tidak sesuai dengan beberapa interpretasi manusia atas syariah.⁸

⁷ *Ibid.*, 22-23

⁸ *Ibid.*, 50-51.

An-Na'im menyatakan "Jika saya, sebagai seorang Muslim, diminta untuk memilih salah satu di antara Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM), saya pasti akan memilih Islam. Namun, daripada harus menghadapi pilihan sulit ini kepada umat Islam, saya kira lebih baik kita sebagai Muslim mulai mempertimbangkan untuk mentransformasikan pemahaman kita terhadap syariah dalam konteks masyarakat Muslim saat ini. Saya percaya bahwa pendekatan ini bisa digunakan sebagai prinsip, sekaligus solusi pragmatis."⁹

An-Na'im berpendapat masalah HAM dan syariah lebih baik dipahami dengan menggunakan dua kerangka yaitu inherennya keterlibatan manusia dalam pemahaman dan praktik Islam, di satu pihak, dan universalitas HAM di pihak lain. Pendekatan ini lebih realistis dan konstruktif daripada sekadar mengungkapkan kecocokan atau ketidakcocokan Islam dengan HAM dan mengambil keduanya dalam pemahaman yang absolut dan statis. Ketika kita menguji dinamika dan perkembangan hubungan Islam dan HAM, kita akan menemukan bahwa Islam sebenarnya sangat mendukung HAM.¹⁰

Untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut, Muslim tidak harus mengabaikan agamanya hanya untuk mengakui HAM. Mereka juga tidak boleh mendiskriminasi orang lain berdasarkan jenis kelamin, ras,

⁹ *Ibid.*, 177.

¹⁰ *Ibid*

kebangsaan maupun agama.¹¹ Bagi An Na'im, syariah adalah persoalan hubungan pribadi manusia dengan Tuhannya.

Jika kembali kita kerangkakan kembali (refigurasi) pemikiran an-Na'im, maka secara metodologis, ia menjelaskan dua pendekatan yang bisa dilakukan bagi pembaharuan hukum Islam dalam hubungannya dengan hak azasi manusia. *Pertama*, hukum Islam harus direkonstruksi kembali baik pada tingkatan metodologi maupun implementasinya sesuai dengan perkembangan dunia modern. *Kedua*, ia menghendaki adanya perubahan serupa dari sistem hukum lainnya termasuk hak azasi manusia untuk lebih akomodatif mempertimbangkan perbedaan latar belakang sosial-budaya, agama dan politik hukum yang ada di kalangan masyarakat muslim dan penganut agama lainnya.

Dengan mengurai prinsip-prinsip interpretasi an-Na'im terhadap syari'ah, maka hemat penulis hal ini akan mempertebal garis pemikiran an-Na'im dalam membongkar penetrasi syari'ah di ruang publik. Meski demikian, bukan berarti bahwa konstruksi metodologis an-Na'im sempurna dan terbebas dari kritik.

Penulis mencoba memberikan catatan terhadap kerangka metodologi yang diungkapkan an-Na'im tentang prinsip interpretasi evolusioner atau nasakh berbalik seperti yang dituturkan di atas. Pertama-tama penulis melihat, bahwa gagasan an-Na'im tentang kebebasan berijtihad, seperti melakukan dekonstruksi tetapi tidak merekonstruksi. An-Na'im membuka

¹¹ *Ibid.*, 177-178.

pintu ijtihad seluas-luasnya tetapi tidak memberikan catatan mengenai kualifikasi mujtahid. Di sini Na'im seolah-olah mengasumsikan bahwa setiap orang memiliki kemampuan mengakases, memahami, dan berinteraksi dengan Alquran dan Sunnah.

An-Na'im tampak menyederhanakan persoalan, tanpa mempedulikan kerumitan-kerumitan memahami al-Qur'an dan al-Hadits. Hemat penulis dalam konteks inilah bangunan pemikiran an-Na'im tampak solutif bagi dirinya, tetapi tidak bagi yang lain, orang awam misalnya.

Selain itu, An-Na'im tidak menjelaskan hukum Islam dalam term umum "syari'ah", tetapi lebih dibatasi oleh perspektif sejarah dengan sebutan "syari'ah historis". Di samping itu, gagasannya tentang pembaharuan hukum Islam juga lebih banyak dipengaruhi oleh tafsir historis terhadap sistem hukum Sudan yang berada di bawah pemberlakuan hukum konstitusi Islam.

An-Na'im, bahkan dalam banyak gagasannya kerap mengabaikan prinsip-prinsip fundamental antara fiqh dan syari'ah. Syari'ah, oleh an-Na'im dimaknai sebagai fiqh itu sendiri. Penjelasan model inilah yang kerap membuat rancu dalam memahami akar persoalan yang dihadapi, syari'at ataukah fiqh.

Seperti yang telah penulis paparkan pada awal paparan, sesungguhnya fiqh dan syari'at haruslah dibedakan. Jika fiqh bersifat particular, maka syari'at adalah sesuatu yang universal. Ia menembus batas waktu dan tempat. Walid Saif menggambarkan syari'at sebagai sebuah

frame berpikir bagi umat Islam, atau “jalan” yang menuntutnya untuk tetap memegang komitmen terhadap “jalan” tersebut seperti halnya mentaati seluruh peraturan, hukum, nilai, kriteria, menjadi teladan, serta praktek ibadah yang akan menggiring seorang Muslim berperilaku, baik sebagai individu maupun masyarakat.¹²

Sementara makna fiqh, menurut Fazlur Rahman mengalami beberapa fase perkembangan.¹³ *Pertama*, istilah fiqh yang berarti paham (fahm, understanding) yang menjadi kebalikan sekaligus pelengkap dari kata 'ilm (menerima pelajaran) terhadap nash al-Qur'an dan Hadits. Kata fiqh lebih memiliki kedekatan makna dengan ra'yu (aktivitas berpikir).

Dengan demikian dalam fase ini adalah satu aktivitas berpikir untuk mengetahui, memaknai dan menafsirkan al-Qur'an. *Kedua*, fiqh dan 'ilm keduanya mengacu pada pengetahuan (*knowledge*) yang berarti menjadi identik. Fiqh dalam tataran ini mengacu pada pemikiran agama tentang dimensi agama secara umum, termasuk di dalamnya ilmu kalam, tasawwuf ataupun 'aqidah. Meskipun demikian, dalam dua fase ini kita masih menjumpai ada karakteristik yang tetap tidak berubah yaitu, kreasi berpikir dan aktivitas bernalar yang begitu kental. *Ketiga*, fiqh yang diartikan sebagai suatu jenis disiplin ilmu dari jenis pengetahuan atau ilmu keislaman. Pengetahuan itu terbatas pada persoalan yang terkait dengan disiplin hukum islam atau ilmu hukum Islam yang pada hakikatnya adalah produk penalaran mujtahid.

¹² Walid Saif dalam Tarek Mitri (ed), *Religion, Law and Society: A Christian-Muslim Discussion*, Geneva: World Council of Church, 1995, hlm. 10.

¹³ Fazlurrahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1999.

Atas perbedaan itu, maka merupakan sebuah kerancuan epistemologis jika an-Na'im sekedar menggunakan istilah syari'ah tradisional, syari'ah historis atau terminologi yang serupa dengan idiom-idiom tersebut.

Yang berikunya adalah prinsip an-Na'im yang hemat penulis lebih banyak memuat prinsip-prinsip dasar positivistik. Hal ini bisa kita lihat dalam pandangannya bahwa prinsip nasikh mansukh adalah sebuah keniscayaan bagi pembaharuan hukum Islam saat ini. Argumen yang ia gunakan berdasar kepada pendekatan analogi bahwa konteks pemberlakuan hukum Islam saat ini hendaknya dapat dikembalikan sebagaimana peralihan dari periode Medinah ke periode Makkah. Hal tersebut, menurutnya merupakan solusi bagi rekonsiliasi antara hukum Islam dan hak azasi manusia.

Dalam pandangan penulis, pendekatan positivistik ini mengabaikan peran kekuatan adikuasa yang bisa berbentuk wahyu, kekuatan supranatural dan lain-lainnya. padahal, dalam Islam diakui atau tidak, unsure-unsur ini sangatlah dominan dalam menggerakkan pikiran bawah sadar umat Islam. Jadi mengabaikan hal ini menjadikan paparan an-Na'im sangatlah positivistik.

Terkait dengan persoalan dua model diskriminasi yang dipaparkan an-Na'im, yakni atas dasar agama dan gender, penulis melihat ada satu prinsip yang kurang bisa disepakati. An-Na'im mengatakan bahwa larangan

pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim adalah kategori diskriminasi berbasis agama.¹⁴

Yang mengganjal, dalam pandangan penulis adalah fakta bahwa jika al-Qur'an membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan ahli kitab, bukankah asumsi diskriminasi atas nama agama bisa diatasi. Karenanya, untuk melihat larangan pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim, yang agak tepat (hemat penulis) adalah diskriminasi yang berbasis gender yang diwarnai dengan bahasa-bahasa agama yang metaforik.

Dengan demikian, basis diskriminasinya adalah gender. Karenanya penulis lebih menekankan pada aspek kesetaraan laki-laki dan perempuan dari pada aspek kesatuan agama-agama, sebagai alat optik atau basis teori yang digunakan untuk memotret fenomena pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim.

C. Analisis terhadap Pemikiran An-Na'im tentang Pernikahan Perempuan Muslim dengan Laki-laki Non Muslim

Menurut an-Na'im salah satu alasan mengapa perempuan muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki non muslim (kafir atau ahli kitab) adalah asumsi bahwa jika perkawinan tersebut diijinkan maka akan lebih mungkin bahwa suami non-Muslim akan mempengaruhi istri Muslimnya keluar dari Islam, dari pada istri tersebut akan menyeret suami ke dalam Islam. Selain itu juga dikhawatirkan bahwa anak yang lahir dari perkawinan

¹⁴ Periksa kembali dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, "*Shari'a and Basic Human Right Concerns*", dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford University Press, 1998, hlm. 231-232.

mereka lebih akan memilih agama yang dianut ayahnya, yang notabene bukan muslim.

Seperti yang telah dikemukakan an-Na'im, bahwa ini bukanlah fenomena teologis, tetapi tidak lebih dari suatu kondisi sosial yang tidak berjalan di semua arah. Bahkan Nuryamin Aini, salah seorang peneliti di Pusat Pengembangan Sumber Daya Manusia menemukan fakta yang barangkali bisa mematahkan asumsi fihiyyah tersebut.

Dalam penelitian untuk tesisnya, Nuryamin meneliti tentang fenomena empirik pernikahan agama. Dan dari data yang ia temukan sesungguhnya asumsi bahwa wanita muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki non muslim karena kekhawatiran akan terseretnya sang anak ke agama yang dipeluk ayahnya ternyata kurang tepat. Hal ini tercermin dalam data di bawah ini.

Afiliasi Agama Anak Keluarga PBA menurut Agama, Tahun dan Jenis Kelamin Orangtua¹⁵

Agama	1980		1990		2000	
	Suami	Istri	Suami	Istri	Suami	Istri
1. Islam	50.0	77.1	57.0	79.0	13.0	61.9
2. Protestan	18.8	29.0	27.1	41.0	16.0	55.6
3. Katolik	46.2	75.5	41.8	51.0	25.0	93.8
4. Hindu	8.6*	33.3*	5.6	0	40.0	-
5. Budha	-	-	4.8	0	-	-
6. Lain-lain	-	-	20.0	0	-	-

* Untuk SP-80, Hindu, Budha dan lain-lain disatukan untuk analisis. SP 1980 = 685 anak; SP 1990 = 1044 anak; SP 2000 = 83 anak.
Sumber: Sensus 1980, 1990 dan 2000

¹⁵ Dikutip dari hasil wawancara Nuryamin Aini dengan Ulil Abshar-Abdalla dari Jaringan Islam Liberal, dikutip dari www.islamlib.com. Diakses tanggal 20 Maret 2008.

Data di atas menunjukkan bahwa pada tahun 1980, laki-laki muslim yang menikah dengan perempuan non-muslim, 50% dari anaknya menjadi muslim. Tapi bila ibunya muslim dan ayahnya non-muslim, angkanya lebih tinggi: sampai 77% akan menjadi muslim. Angka itu naik lagi pada tahun 1990 menjadi 79%. Jadi bisa dikatakan bahwa kemampuan perempuan muslim untuk mengislamkan anaknya ketika menikah dengan laki-laki nonmuslim jauh lebih tinggi dibandingkan laki-lakinya yang muslim. Ini tentu tidak lepas dari dominasi figur ibu yang tidak begitu saja bisa dipisahkan dari peran dan intensitas waktu yang lebih banyak untuk berinteraksi dengan anak-anaknya.¹⁶

Meski hal tersebut belum mewakili keseluruhan perspektif mengenai fenomena pernikahan beda agama, tetapi data itu perlu menjadi pertimbangan. Sekaligus hal tersebut mematahkan asumsi fikih yang sangat particular mengenai kekuatan wanita.

Para ulama tafsir kerap mengatakan bahwa laki-laki lebih utama daripada perempuan dalam dua level, *hakiki* dan *syari'i*. Dari segi hakiki, atau nyatanya, laki-laki melebihi perempuan antara lain dalam kecerdasan, kesanggupan bekerja, kekuatan fisik, dan lainnya. Sementara dalam konteks syar'i laki-laki dianggap unggul karena ia bisa memberikan mahar kepada istri dan lain-lain.¹⁷ Meski begitu asumsi ini, seperti yang disinggung an-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dikutip dari Sinta Nuriyah et.al., *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kita 'Uqud Al-Lujjayn*, Yogyakarta: LKiS, Ford Foundation dan FK3, 2001, hlm.45-46.

Na'im di atas, tidaklah sebagai cermin teologis, tetapi hanya sebuah fenomena sosial saja.

Secara empiris-historis pernikahan dengan non Muslim telah dipraktekan pada masa sahabat. Masa Sahabat perkawinan lintas agama sudah banyak dipraktekkan. Ada beberapa sahabat Nabi yang melakukan perkawinan tersebut yaitu sahabat Utsman bin Affan yang kawin dengan Nailah binti Quroqoshah al-Kalbiyah yang beragama Nasrani, Thalhah bin Ubaidillah dengan perempuan dari kalangan Yahudi di daerah Damaskus, Ibnu Abbas, Jabir, Ka'bah Malik, al-Mughiroh bin Syu'bah, semuanya kawin dengan perempuan Ahli Kitab.¹⁸

Atas dasar fakta kesejarahan tersebut, maka sesungguhnya gambaran tentang fenomena ini bukanlah perkara yang perlu diperdebatkan secara normatif. Kalau ada ganjalan, itu barangkali ada pada konteks sosial, dimana ada kekhawatiran akan terjadinya instabilitas dalam ruang publik. Tetapi secara normatif, tentu hal ini bukanlah persoalan.

Kembali pada persoalan pernikahan wanita muslim dengan laki-laki non muslim. Para penulis dalam buku "Fiqh Lintas Agama" mencoba menelaah dua hadits yang menunjukkan ketidakbolehan pernikahan tersebut. Mereka menulis.

Memang, dalam masalah ini terdapat persoalan serius, karena tidak ada teks suci, baik al-Qur'an, hadits atau kitab fiqh sekalipun yang memperbolehkan pernikahan seperti itu. Tapi menarik juga karena tidak ada larangan yang sharih. Yang ad

¹⁸ Nasrul Umam Syafi'i dan Ufi Ulfiah, *Ada Apa Dengan Nikah Beda Agama*, Depok: Qultum Media, hlm. 165

justru hadis yang tidak begitu jelas kedudukannya, Rasulullah bersabda, *kami menikahi wanita-wanita Ahli Kitab dan laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi wanita-wanita kami (Muslimah)*. Khalifah Umar ibn Khatthab dalam sebuah pesannya, *Seorang Muslim menikahi wanita Nasrani, akan tetapi laki-laki nasrani tidak boleh menikahi wanita Muslimah*.¹⁹

Dalam pandangan penulis buku tersebut hadis Rasulullah itu tidak shahih. Hadis tersebut tergolong hadis mauquf yang sanadnya terputus. Sementara hadis Umar bin Khattab adalah se bentuk kekhawatiran bila wanita Muslim dinikahi laki-laki non Muslim maka mereka akan pindah agama.²⁰

Atas dasar itu, mereka kemudian memberikan semacam hasil dari pembacaan terhadap teks otoritatif dalam Islam sebagai satu bentuk kesimpulan.

Jadi, soal pernikahan laki-laki non Muslim dengan wanita Muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu. Yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga pernikahan antara agama merupakan sesuatu yang terlarang. Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir atas proses ijtihad, maka amat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa wanita Muslim boleh menikah dengan laki-laki non muslim, atau pernikahan beda agama secara lebih luas amat diperbolehkan apapun agama dan aliran kepercayaannya. Hal ini merujuk pada semangat yang dibawa al-Qur'an sendiri. Pertama, bahwa pluralitas agama merupakan sunnatullah yang tidak bisa dihindarkan...Kedua, bahwa tujuan dari diberlangsungkannya pernikahan adalah untuk membangun tali kasih (*al-mawaddah*) dan tali sayang

¹⁹ Mun'im A. Sirry (ed), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004, hlm. 163.

²⁰ *Ibid.*, 163-164.

(*al-rahmah*)...*Ketiga*, semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan, bukan belenggu.²¹

Menurut an-Na'im, syari'ah tradisional memiliki kelemahan karena jika tidak ditafsirkan secara kontekstual, maka akan melanggar banyak prinsip antara lain kebebasan beragama, berkeyakinan, serta pelanggaran terhadap hak-hak asasi kaum perempuan. Dengan melihat kasus di Sudan, An-Na'im melihat potensi besar untuk terjadinya pelanggaran HAM juga akan terjadi di negara muslim lainnya.²²

Tentang hal ini, ada baiknya melongok tiga tawaran interpretasi syari'ah yang ditulis Charles Kurzman. Ada tiga ide yang bisa dijadikan sebagai cara untuk mereformasi syari'ah.²³ (i) *The Liberal Shari'a*. Ini berarti bahwa syari'ah itu sendiri sesungguhnya liberal jika diinterpretasikan secara menyeluruh dengan menyertakan pendekatan terhadap dimensi sosial dan budaya yang membentuknya. (ii) *The Silent Shari'a*. Artinya, dalam beberapa kasus tertentu, syari'ah tidak memberikan jawaban secara spesifik. (iii) *The Interpreted Shari'a*. Pendekatan ini hendak menginterpretasikan syari'ah melalui pemahaman manusia.

Selain dengan pendekatan yang diberikan Kurzman, analisis Asma Barlas terhadap al-Qur'an tentang jati diri Tuhan dan Kekuasaan juga patut

²¹ *Ibid.*, 164.

²² Abdullahi Ahmed An-Na'im, "*Sekali Lagi, Reformasi Islam*", dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed), *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Yogyakarta: LKiS, 1996, 166-167.

²³ Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, (Oxford University Press, 1998), 14-17.

dicermati.²⁴ Menurut Barlas, bahwa ajaran al-Qur'an tentang Tuhan dan Nabi jelas telah meruntuhkan imajinasi tentang "ayah/para ayah" karena ajaran-ajaran itu melarang kita untuk menjeniskelaminkan Tuhan (merekpresentasikan Tuhan sebagai laki-laki/Ayah) maupun untuk menoleransi teori-teori tentang hak/kekuasaan ayah dan keistimewaan laki-laki. Hal ini dikarenakan, menurut Barlas jika monoteisme al-Qur'an bersifat intoleran, seperti yang dituduhkan kaum feminis, maka ia juga akan intoleran terhadap laki-laki/ayah yang telah mengklaim hak-hak yang menjadi milik Tuhan semata.

Ketiadaan sekat antara laki-laki dan perempuan serta hak yang dimiliki oleh keduanya dilihat oleh KH Husein Muhammad sebagai satu bentuk universalisme Islam. Universalisme Islam melampaui semua perbedaan manusia. ia membebaskan berbagai nilai yang dianggap sebagai sumber normative nilai: suku, ras, agama, tanah air, etnis, jenis kelamin dan kebudayaan. Universalisme Islam dengan begitu memberikan makna kesederajatan manusia di hadapan Tuhan. Kesederajatan manusia, dengan demikian, bersifat asasi karena itu setiap perbedaan antara manusia yang satu dan yang lain merupakan bentuk ancaman terhadap nilai-nilai asasi manusia".²⁵

Husein mengatakan bahwa perempuan tidak berbeda dari laki-laki.

Keduanya memiliki kualitas potensi (*al-thab'*) yang sama. Yang berbeda

²⁴ Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, terj. Cecep Lukman Yasin, "Cara Quran Membebaskan Perempuan", Jakarta: Serambi, 2005, hlm. 230.

²⁵ KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, LKiS, Cet IV, 2007, hlm. 209-211.

hanyalah pada aspek kuantitasnya (*al-kamm*).²⁶ Sebagian perempuan, kata Husein memiliki kelebihan dan kecerdasan atas laki-laki. Mereka ada yang menjadi filosof dan penguasa.²⁷

Dengan demikian, maka bisa diambil kesimpulan bahwa larangan pernikahan wanita muslim dengan laki-laki non muslim tidak dapat diterima sebagai satu kenyataan teologis. Karena secara normatif, teks telah menggariskan adanya jaminan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan serta prinsip kesamaan manusia di hadapan Tuhan, apapun agamanya.

²⁶ KH. Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah dan Fahmina, 2006, hlm. 279-280.

²⁷ *Ibid.*

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah penulis paparkan, ada beberapa hal yang bisa ditarik sebagai kesimpulan. Kesimpulan ini adalah jawaban atas dua persoalan yang telah dirumuskan di bab pendahuluan.

1. An-Na'im menunjukkan bahwa ketidakbolehan pernikahan wanita muslim dengan laki-laki Non Muslim adalah bagian dari diskriminasi yang didasarkan atas agama. Alasannya, diskriminasi penegakkan Hak Asasi Manusia.
2. Secara metodologis, basis argumentasi yang mendasari pemikiran An-Na'im sudah terpolakan dalam teori *nasakh* berbalik yang ia adopsi dari Mahmoud Muhammad Toha, gurunya. Yakni, prinsip interpretasi evolusioner. Bahwa teks-teks Makiyah bersifat egaliter, universal. Sedang teks Madaniyah lebih eksklusif dan partikular.

B. Saran

Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im tentang pernikahan beda agama, khususnya mengenai pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim, memang belumlah sebuah penggambaran pemikiran yang utuh tentang apa yang hendak dipaparkan mengenai dinamika social yang terjadi di dunia Islam. Bahkan penulis melihat bahwa apa yang dipaparkannya belumlah terlalu memuaskan untuk bias diterima sebagai

fakta ilmiah dan akademis. Karenanya elaborasi terhadap persoalan ini dari an-Na'im sendiri sangatlah sederhana.

1. Terkait dengan penulisan karya ini, penulis merasa masih banyak hal yang perlu dikoreksi. Karena, penulis merasa bahwa pemikiran an-Na'im bak lautan yang banyak diantara bagiannya belum bisa penulis arungi. Makanya ada bagian dari pemikiran an-Na'im terutama dari sisi politik yang banyak dan menarik untuk diungkapkan. Buku terakhir yang diterbitkan mungkin bisa menjadi jalan untuk menjelajahi pemikirannya dalam dunia politik.
2. Harus penulis akui bahwa An-Na'im telah memberikan kontribusi metodologis terhadap pembaharuan pemikiran Islam. Meski demikian, justru perkara yang agak detail sebagai satu pola pengejawantahan dari pemikirannya itu menjadi sedikit terabaikan. Atau mungkin memang demikian yang dikehendaki an-Na'im. Karena itulah penulis berusaha memanjangkan nafas pemikiran an-Na'im dengan mengimplementasikan metodologi yang ia pakai terhadap detail persoalan yang dihadapi. Meski tentu penulis sadar bahwa hal itu tidak terlepas dari pelbagai kekurangan yang sangat manusiawi sifatnya.

C. Penutup

Dengan mengucapkan puji syukur ke hadirat Ilahi Rabbi, penulis dapat menyelesaikan karya ini persis di saat kolom registrasi yang penulis miliki telah terpenuhi semua. Artinya penulis telah berhasil mendapatkan gelar sebagai “Insan Kamil”, manusia sempurna di Fakultas Syari'ah IAIN

Walisongo. Dengan perjalanan akademis yang tergopoh-gopoh akhirnya karya ini dapat menyempurnakan fase akhir dari perkuliahan. Penulis merasa cukup berbangga hati telah ikut andil dalam proses transformasi pengetahuan meski dengan modal yang sangat kecil. Akhirnya, penulis berharap bahwa karya ini dapat menjadi bahan kajian dalam hukum Islam. Karena kualitasnya yang masih sangat rendah, tentunya karya ini masih jauh dari sempurna. Karena itu, kritik dan saran yang membangun senantiasa penulis idamkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, "Agama, Akal dan Kebebasan" *Tentang Makna Liberal dalam Islam Liberal*", dalam Jurnal Justisia edisi 27.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan, 2007.
- _____, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University, 1990.
- _____, "Islam Politik dalam Kancan Politik Nasional dan Relasi Internasional", dalam Peter L. Berger (ed), *Kebangkitan Agama menantang Politik Dunia*, Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2003
- _____, "Sekali Lagi, Reformasi Islam", dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed), *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- _____, "Shari'a and Basic Human Right Concerns", dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford University Press, 1998.
- _____, "State Responsibility Under International Human Right Laws to Change Religious and Customary Laws", dalam Rebecca J. Cook, *Human Rights of Women: National and International Perspective*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- _____, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj., Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, "Dekonstruksi Syari'ah; Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional Dalam Islam", Yogyakarta: LKiS Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, Cet. I, 1994.
- Asy- Syarbini, Muhammad *Al-Iqna'*, Surabaya : Dâr al-Ihyâ' al-Kutûb al-Arâbiyyah, t.t..
- Barlas, Asma, *Believing Women in Islam*, terj. Cecep Lukman Yasin, "Cara Quran Membebaskan Perempuan", Jakarta: Serambi, 2005.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah, 1991.

Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi, Bandung, LSPPA, 1994.

_____, *Islam and Liberation Theology*, terj. Agung Prihantoro, "Islam dan Teologi Pembebasan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Faiz, Maksun, *Membangun Shari'ah Futuristik: Studi Atas Gagasan Reformasi Syari'ah An-Na'im*, Semarang: Indoprint, 2001

Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Hasan, M. Iqbal, *Pokok-pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.

Hassan, Ahmad, *The early Development of Islamic Jurisprudence*, terj: Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984.

Hasyim, Syafiq, (ed), *Menakar Harga Perempuan*, Bandung: Mizan, 1999.

<http://people.law.emory.edu/~aannaim/pdfiles.pdf> yang diakses pada tanggal 12 April 2008.

Jamal, Ibrâhîm Muhammad, *Fiqh Wanita*, alih bahasa oleh Anshori Umar Sitanggal, Semarang : CV. Asy-Syifa', tt.

Kurzman, Charles, (ed), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford University Press, 1998.

Maksun, *Reformasi Shari'ah dalam Perspektif Abdullahi Ahmed An-Na'im*, dalam Jurnal Penelitian Walisongo, Edisi 14, Tahun 1999

Moloeng, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Rosdakarya, 2002, Cet XVII.

Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, Cet, III.

Muhammad, KH. Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, LKiS, Cet IV, 2007.

_____, *Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Al-Qur'an*, dalam situs Fahmina Institute.

_____, *Keadilan Gender dalam Pandangan Islam*, Makalah disampaikan dalam "Seminar on Mechanism to Promote Gender

Equality", di Nanggroe Aceh Darussalam tanggal 4-5 Desember 2006. Diselenggarakan oleh UNFPA-UNIFEM.

_____, *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah dan Fahmina, 2006.

Nuriyah, Sinta, et.al., *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kita 'Uqud Al-Lujjayn*, Yogyakarta: LKiS, Ford Foundation dan FK3, 2001.

Qadir, Muhammad bin 'Abdul, *Kitab al-Nikah*, Kediri: tt.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1999.

Sabiq, Sayyid, *Fiqhu as-Sunnah*, Beirut : Dâr Al-Fikr, tt., II.

Saif, Walid, dalam Tarek Mitri (ed), *Religion, Law and Society: A Christian-Muslim Discussion*, Geneva: World Council of Church, 1995.

Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqih Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

_____, (ed), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.

Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Syafi'I, Nasrul Umam, dan Ufi Ulfiah, *Ada Apa Dengan Nikah Beda Agama*, Depok: Qultum Media, 2006.

Taimiyah, Ibnu, *Hukum-Hukum Perkawinan*, Alih bahasa oleh Rusnan Yahya, Cet. I, Jakarta : Pustaka al-Kausar, 1997.

Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

www.islamlib.com.

Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqh al-Islamy*, Damasykus: Maktabah Darul Kitab, 1978.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Zarqoni
Tempat tanggal lahir : Pati, 9 Agustus 1981
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat asal : RT 03/III, Grogolan, Dukuhseti, Pati
No HP : 085 290 115 964
Alamat e-mail :

Pendidikan Formal

1. MI Minsya`ul Wathon Grogolan Dukuhseti Pati (1994)
2. MTs Manahijul Huda, Ngagel, Dukuhseti Pati (1997)
3. MA Manahijul Huda, Ngagel, Dukuhseti Pati (2000)
4. Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang (2008)

Pendidikan Non Formal

1. Workshop pemantau pilkada Pati oleh ATMA dan Uni Eropa
2. Workshop pemantau Pilkada Jawa Tengah oleh JPPR
3. Pelatihan Kepemimpinan PMII Komisariat Walisongo Semarang 2003
4. Workshop Agamawan Berbicara Korupsi Oleh P3M Jakarta
5. Workshop Anti Korupsi oleh KP2KKN Semarang
6. Sekolah Politik PMII Cabang Kota Semarang 2006
7. Workshop Agama Lokal, di Komunitas Samin Pati, Desantara 2006

Pengalaman Organisasi

1. Pengurus Pergerakan mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Syariah Komisariat Walisongo Semarang (2002-2003)
2. Pengurus Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat walisongo (2004-2005)
3. Pengurus PC IPNU (Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama”) Pati (2007- 2009)
4. Ketua 2 Himpunan Mahasiswa Pati di Semarang (HIMPAS) (2004-2005)
5. Anggota Dewan Pertimbangan Organisasi Keluarga dan Mahasiswa Pelajar Pati Semarang (2005-2006)
6. Ketua Komisi B DPM IAIN WALISONGO(2003-2004)
7. Ketua Komisi B Bagian Kebijakan Publik Dewan Perwakilan Mahasiswa Fakultas (DPMF) Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang (2002-2003)
8. Wakil Ketua Relawan Perjuangan Demokrasi (REPDEM) Cabang Pati (2005-2006)
9. Departemen Kaderisasi dan Keorganisasian Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo (KSMW) 2004-2005.
10. Menteri Hukum dan Perundang-undangan BEM IAIN WALISONGO 2005
11. Anggota Presidium FKAMASI Jawa Tengah (2005-2007)
12. Staf di Lembaga Studi Sosial Studi Agama (eLSA) Semarang

13. Staf di Aliansi Masyarakat Petani Anti Diskriminasi (AMPAD) (2005-sekarang)
14. Pengurus Serikat Petani Petani (SPP) (2007-sekarang)